ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 82 JULIO - SEPTIEMBRE VOL. 21

1947

SUMARIO

Págs.

J. A. DE ALDAMA, *La muerte de la Santísima Virgen, según una obra reciente* 291
BERNARDINO LLORCA, *Bulario de la Inquisición española* 323

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

FRANCISCO DE P. SOLÁ, *Acotaciones a un libro asuncionista* 337
J. A. DE ALDAMA, *Un nuevo símbolo de fe* 357
JOSÉ M. DALMAU, *Breves notas críticas* 361
MANUEL ALONSO, *Domingo Gundisalvo y el "De causis primis et secundis"*. 367

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Bover, José M.ª, S. I., *María Mediadora universal, o Soteriología Mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos.*—Madoz, José, S. I., *El símbolo del Concilio XVI de Toledo.*—Leal, Juan, S. I., *Paulinismo y jerarquía de las Cartas Pastorales.*—Thibaut, René, S. J., *Le sens de l'Homme-Dieu*, 2.ª ed.—Adam, Karl, *Jesus Christus.*—Tusquets, Juan, Pbro., *La crítica de las religiones.*—Tusquets, Juan, Pbro., *La religión explicada a los mayorcitos.*—Muñana, Ramón J. de, S. L., *Verdad y vida*, t. 4.—Sanchís Alventosa, Joaquín, O. F. M., *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro.*—Ghellinck, J. de, S. J., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle.*—Madoz, José, S. I., *La Iglesia, nuestra Madre. Su paso de luz sobre la tierra.*—Almazán, M., *Jesús de Nazaret.*—Meier, José, *María en la vida de los jóvenes.*—Azpiazu, Joaquín, S. J., *La moral del hombre de negocios.*—Schilgen, Hardy, S. I., *El frente a ella.*—Verdasco, Félix, Pbro., *En el umbral del matrimonio.*—*Psalterium Breviarii Romani, secundum novam e textibus primigeniis interpretationem latinam, Pii Papae XII auctoritate editum.*—*Misal Romano abreviado.*—Ayala, Angel, S. J., *Exámenes prácticos para días de retiro.*—Sarabia, Ramón, C. SS. R., *A misa, domingos y fiestas. Cruzada nacional.*—Torres, Alfonso, S. I., *Lecciones sacras sobre los Evangelios*, t. 4.—S. José Bruno de, O. C. D., *Vida de Santa Teresita del Niño Jesús, carmelita descalza de Lisieux.* Monleón, A., O. P., *Un alma de Acción Católica. Santa Catalina de Sena, Dominica.*—Díez de la Lastra, Gonzalo, *El burgalés Fray Francisco de Vitoria.*—Bruno de San José, O. C. D., *El dominico burgalés P. Maestro Fray Francisco de Vitoria y Compludo.*—Cereceda, Feliciano, S. I., *Semblanza espiritual de Isabel la Católica.*—Salvado, Rosendo, O. S. B., *Memorias históricas sobre la Australia y la Misión Benedictina de Nueva Nursia.*—*Estudios demográficos.*—Roig Gironella, Juan, S. J., *Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce y Unamuno.*—Llovera, José M.ª, Pbro., *Verdaguer. Aspecto sacerdotal de su obra poética* 381

II. REVISTAS: Dogmática, Bíblica y Doctrina de Teólogos 405
SIGLAS Y ABREVIATURAS DE REVISTAS 416

CRONICA

XIX Congreso hispano-portugués para el Progreso de las Ciencias, por E. ELORDUY, S. J.—Segunda Semana de Derecho Canónico, por O. ROBLEDA, S. J.—El Voto Asuncionista.—La Rota española nuevamente constituida.—Nuevas fundaciones.—Necrología 419
LIBROS RECIBIDOS 431

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander), *José Antonia de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada. *José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos). *José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA 1947 SON:

España y naciones del convenio postal	39 ptas.
Los demás países	55 —
Número suelto	12 —
Número atrasado	14 —

ADMINISTRACIÓN: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—MADRID.

La muerte de la Santísima Virgen, según una obra reciente

Trabajo de largos años es el volumen recientemente publicado por el P. Martín Jugie, A. A., sobre la Asunción de Nuestra Señora [1]. Trabajo que quiere ser algo así como la historia dogmática del gran privilegio mariano. A cualquiera que recorra, siquiera sea ligeramente, sus páginas, salta a la vista la imponente erudición histórica del autor, que ya en estudios anteriores nos había ofrecido pruebas de ella. Puede afirmarse que difícilmente se encontrarán testimonios o documentos nuevos que el autor no haya utilizado e incorporado a su obra.

En cambio, la interpretación histórica y teológica de los textos citados no a todos parecerá aceptable. Ni por lo mismo, la historia doctrinal trazada por el autor. Ya han empezado a aparecer las divergencias [2]. Entre las cuales, el P. Balic ha puesto de manifiesto la nueva tendencia metodológica que corre a través de todas las páginas del libro del P. Jugie. Y realmente la crítica del P. Balic nos parece acertada en este punto. Hay, en efecto, en la obra citada un empeño que resulta altamente hipercrítico y minimista. Con ello sus conclusiones difícilmente encontrarán la aprobación de los teólogos.

No queremos en estas páginas traerlas a examen. Sería demasiado para un artículo, aunque es obra que se impone realizar. Pretendemos solamente fijarnos en uno de los puntos de la obra: el referente a la muerte de la Virgen, que el P. Jugie separa del privilegio de la Asunción.

La tesis del P. Jugie sobre la muerte de la Santísima Virgen se contiene en estas palabras de su libro: "A nuestro

---

1 M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Etude historicodoctrinale* (Città del Vaticano, 1944) VIII-747 págs.

2 Por ejemplo, O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Analecta Gregoriana, 36, Romae, 1946); C. BALIC, *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum*: Antonianum 21 (1946) 3-67.

juicio, la muerte de la Madre de Dios, toda vez que no se afirma claramente en la Sagrada Escritura ni se enseña con certeza en lo que conocemos de la tradición de los seis primeros siglos, se presenta como un hecho histórico particular, envuelto en oscuridad, y no aparece como necesariamente conexa con una verdad revelada conocida. Sin afirmar en absoluto que dicha conexión no exista objetivamente, pensamos que en el estado actual de la ciencia sagrada no se puede demostrar teológicamente que exista" [3].

No es que el P. Jugie defienda la tesis de la inmortalidad de María. Tiene buen cuidado de notarlo repetidas veces a través de su obra, como, por ejemplo, cuando escribe: "No pretendemos en ningún modo definir si María ha muerto o ha permanecido inmortal. Para determinarlo sería preciso tener pruebas *decisivas* en favor de una de las dos tesis, o si se quiere, hipótesis. Ahora bien, hemos demostrado que esas pruebas faltan lo mismo para la una que para la otra" [4]. Como se ve, la tesis podría expresarse así: *la muerte de María es una cuestión que puede disputarse libremente entre los teólogos.*

¿Qué pensar de esta tesis? Creemos sencillamente que no puede sostenerse. El hecho de la muerte de la Virgen es algo más que una *sententia pia* [5]. Vamos a verlo examinando los argumentos que aduce el P. Jugie. Lo que equivale a preguntar: ¿es verdad que la tradición no contiene nada decisivo a favor de la muerte de María? ¿Es verdad que la especulación teológica, apoyada en la tradición y en la analogía de la fe, no aporta tampoco razones concluyentes?

1. *La muerte de María en la tradición, según el P. Jugie.*

Los resultados de la investigación hecha por el P. Jugie los podemos resumir, en gran parte con el mismo autor, en los puntos siguientes:

1.° "Al principio, en un círculo más restringido de fieles, hubo una verdadera tradición oral [que se remonta a San Juan] sobre el modo con que María pasó de la tierra al cielo. Pero hay que hacer constar que esa tradición, conocida de muy pocos, se oscureció muy pronto, aun en Palestina,

---

3 JUGIE, 503s..
4 JUGIE, 482.
5 JUGIE, 664 nota.

hasta el punto de que el palestinense San Epifanio no tiene de ella el menor recuerdo" [6].

2.° "En la Iglesia de los seis primeros siglos no existía una tradición positiva, *constante y unánime,* sobre la manera como la Madre de Dios abandonó la tierra; es decir, sobre el hecho mismo de la muerte, negada por unos y puesta en duda por otros" [7].

3.° "Los pocos autores que durante ese período mencionan la muerte de María lo hacen casi todos incidentalmente y sin prestarle atención especial. Hablan de ello como de una cosa natural, porque la Virgen era una criatura mortal, como los demás hombres" [8].

4.° "Hasta fines del siglo VI se desconoce en Jerusalén la existencia de un sepulcro de la Virgen, aunque a partir de fines del siglo V se muestra en Getsemaní una casa de María, desde donde se dice que Ella fué llevada al cielo" [9].

5.° "No hay en este período sino dos Orientales, dos palestinenses de la segunda mitad del siglo IV, San Epifanio y Timoteo de Jerusalén, que hayan consagrado una *atención directa* a la muerte de María; el primero, para declararla dudosa; el segundo, para negarla categóricamente" [10].

6.° "Sin embargo, a fines del siglo V comienzan a circular narraciones apócrifas sobre la *muerte de Santa María.* Estas narraciones apócrifas se multiplican en todas las lenguas durante todo el siglo VI. La hipótesis humanamente más verosímil sobre el modo de abandonar la Virgen el mundo era evidentemente la de la muerte natural... No es extraño que los autores de los apócrifos se hayan declarado unánimemente por esta solución... Gracias a estos apócrifos, difundidos rápidamente en todas las Iglesias de Oriente y Occidente, la opinión de que María murió, y murió de muerte natural, se hizo común y casi universal" [11].

7.° "Es innegable que esos mismos escritos han sugerido a algunas Iglesias Orientales la creación de una fiesta especial de la muerte, o de la *dormición* de la Santísima Virgen, fiesta que reemplazó, bajo un título nuevo, a la primitiva fiesta mariana... Esta fiesta de la dormición aparece probable-

---

6 JUGIE, 586s.
7 JUGIE, 507.
8 JUGIE, 507.
9 JUGIE, 508.
10 JUGIE, 508.
11 JUGIE, 508.

mente por primera vez en la Iglesia jacobita de Siria en la segunda mitad del siglo VI" [12].

8.° "De este modo el hecho de la muerte de María, que era dudoso para los fieles de los primeros siglos y sobre el que la Iglesia no había dicho nada al celebrar la fiesta primitiva de la *Memoria de Santa María*, llegó a afirmarse comúnmente en todas partes a partir del siglo VII" [13].

9.° "Notamos, sin embargo, que en Occidente... ha habido alguno que otro que ha sostenido la *inmortalidad de hecho* de la Virgen. Esta opinión ha tomado cierta consistencia desde el día en que el privilegio de la Inmaculada Concepción prevaleció sobre sus adversarios... Cosa que no es de extrañar..., ya que el privilegio de la Inmaculada Concepción da a María *un derecho cierto a la inmortalidad*" [14].

Como puede apreciarse, la historia de la doctrina sobre la muerte de la Virgen recorre, según la mente del autor, cinco estadios:

Primer estadio: En el círculo reducido de los discípulos de San Juan se conoce el modo con que la Virgen abandonó el mundo. Dura este período un tiempo muy corto.

Segundo estadio: Perdida la primera noticia, nada se sabe sobre si la Virgen murió o no murió. Dura este período hasta fines del siglo V.

Tercer estadio: En virtud de los apócrifos, la duda se decide a favor de la muerte de María; de ahí también los principios de la fiesta de la dormición. Fines del siglo V y todo el siglo VI.

Cuarto estadio: La afirmación de la muerte se hace universal, con alguna rara excepción, desde el siglo VII hasta la definición dogmática de la Inmaculada.

Quinto estadio: La tesis de la inmortalidad vuelve a aparecer después de la definición dogmática.

¿Qué pensar de estas afirmaciones?

2. *El testimonio de los apócrifos.*

Dada la importancia que en la evolución histórica de la doctrina concede el P. Jugie a los apócrifos, hemos de co-

---

12 JUGIE, 508s.
13 JUGIE, 510.
14 JUGIE, 510.

menzar por ellos. En último término, ellos parecen ser la clave de toda la evolución.

El testimonio de la literatura apócrifa no es absolutamente despreciable. A través de sus páginas, más o menos legendarias, sus autores, que no pueden sustraerse del todo a las preocupaciones de su siglo, y mucho menos a las tradiciones orales y a la fe de sus Iglesias, han conservado, aun sin saberlo, datos preciosos para la historia de los dogmas.

En nuestro caso hay un hecho muy significativo, al que creemos se debe conceder una importancia capital: la coincidencia absoluta de *todos* los apócrifos de la Asunción en afirmar la muerte de la Virgen. El P. Jugie concede este hecho: "Los apócrifos del *Transitus Mariae* tienen de común el que entre los modos posibles de la salida de la Madre de Dios de la tierra han optado por la muerte natural" [15].

Esta coincidencia es notable, dada la multiplicidad de los apócrifos, sus diferencias, su origen vario. Es coincidencia que sin duda llama la atención de quien se tome el trabajo de compararlos en detalle. Hay que buscar una explicación histórica a esa coincidencia absoluta.

El P. Jugie la explica fácilmente con esta sencilla reflexión: "A falta de datos ciertos en la Escritura y en la Tradición, la hipótesis de la muerte natural se presentaba como la más probable y al mismo tiempo como la más apta para sugerir desarrollos variados y emocionantes" [16]. La solución no nos parece tan fácil.

Ante todo, ¿con qué derecho se supone que no había tradición ninguna? ¿Qué razones positivas hay para negar que se había conservado la primitiva tradición oral, que se supone existió un tiempo? El autor recurre a San Epifanio y a Timoteo de Jerusalén. Ya veremos después que eso no basta.

Pero supongamos que no existía tradición ninguna cierta anterior a los apócrifos. ¿Es verdad que la hipótesis de la muerte natural era evidentemente la más a propósito para poner en juego la imaginación de los autores legendarios? ¿Puede explicarse así el hecho maravilloso de que a *ninguno* se le ocurriese imitar, por ejemplo, el carro de fuego y el torbellino que arrebató a Elías, o las alas de águila con que voló al desierto la mujer del Apocalipsis? Es necesario convenir en que la hipótesis de la muerte natural no era precisamente la que podía seducir más la fantasía de los escri-

15 JUGIE, 104; cf. 508.
16 JUGIE, 104s.

tores apócrifos. Diríamos más bien lo contrario. La hipótesis de la inmortalidad les ofrecía un campo inmensamente mayor para componer una narración llena de emoción y de colorido, mientras que la muerte empezaba por ponerles ante la vulgaridad de lo que ocurre todos los días con todos los hombres.

Por eso creemos que el hecho notable de coincidir *todos los apócrifos, sin excepción,* en dar por incontrovertible la muerte de la Virgen no se explica suficientemente si no es admitiendo que los autores de los apócrifos se encontraron con una tradición anterior tan clara, tan universal, tan enlazada con la fe de sus Iglesias en la glorificación de la Madre de Dios, que se vieron obligados a ponerla como base de sus descripciones legendarias, sin permitirse entrar por otro camino, sin dudar siquiera de que pudieran hacerlo.

De ahí la capital importancia que concedemos al testimonio de los apócrifos. Sin duda, diremos con el P. Jugie: "En el terreno de la doctrina, los apócrifos testifican a su manera la antigua tradición; son ecos del pensamiento cristiano en la época en que se compusieron" [17]. Pero no admitiremos aquella otra frase suya: "Es imposible considerarlos como los portavoces de una tradición oral primitiva, explícita y constante" [18].

El P. Jugie [19] se ha hecho cargo de la fuerza probativa de esta razón y del valor que por ella atribuímos a los apócrifos. Y ha pretendido contestar. Pero ha sido dando por ciertas históricamente cosas que están muy lejos de serlo, como lo veremos en seguida.

Tenemos, pues, que admitir la existencia en la Iglesia de fines del siglo V (para aceptar de momento la cronología del P. Jugie) de una doctrina clara y definida sobre el hecho de la muerte de la Virgen.

Pero hemos de añadir algo sobre la época de composición de los apócrifos. Porque parece que hay que adelantarla más, y por lo mismo, también la prueba histórica de la tradición anterior.

Según el P. Jugie [20], los más antiguos apócrifos son pos-

---

17 JUGIE, 170.

18 JUGIE, 611.

19 JUGIE, 610.

20 JUGIE, 166s. Nótese que el P. Jugie (p. 104 nota) admite que la parte del Decreto Gelasiano en que se menciona el *Transitus Mariae* es del papa Gelasio (492-496). De donde no se podrían retrasar los apócrifos más antiguos hasta los primeros años del siglo VI.

teriores al Concilio de Efeso (431), porque cree no haber existido nunca el atribuído a Leucio; son, a lo más, de los últimos años del siglo V o principios del VI. El apócrifo más antiguo sería el conetnido en un fragmento siríaco publicado por W. Wright en 1865; de la traducción latina de éste, que sería el *Transitus Mariae* a que se refiere el Decreto Gelasiano, dependería San Gregorio de Tours [21]. El PsMelitón, anterior sin duda a Juan de Tesalónica (610-630), es también anterior a la tradición jerosolimitana, que sitúa la casa de la Virgen en el Monte Sión; puede, por lo tanto, colocarse a mediados del siglo VI [22].

Hay, sin embargo, que rectificar esta cronología, y lo ha hecho el P. Faller [23], de quien tomamos los datos que siguen. El PsMelitón es muy anterior. Las herejías a que se alude en el apócrifo son únicamente el arrianismo y la negación de la virginidad *post partum*, herejías que nos llevan a fines del siglo IV; ningún indicio que delate las preocupaciones ortodoxas del siglo V, ni siquiera la maternidad divina de la Virgen, a quien una sola vez se llama *Dei Genitrix*. La forma del lenguaje y la sintaxis son más del siglo IV que del V o VI [24].

El P. Jugie ha tenido buen cuidado de fijar el término *ante quem* para la composición del PsMelitón; pero no señala el término *post quem*. ¿Con qué derecho, pues, la sitúa a mediados del siglo VI? Más aún, siguiendo su cronología tendríamos que ponerla después de 570, no hacia 550, como él quiere. ¿Por qué? Para Jugie [25] es cierto que la existencia del sepulcro de la Virgen en Jerusalén o sus alrededores es totalmente desconocida hasta fines del siglo VI, hacia 570. Ahora bien, el PsMelitón conoce esa tradición [26]. Habría, pues, que colocarlo después de 570.

Pero el problema es más complejo, porque nos da un ejemplo de ciertas maneras de argumentar. ¿En qué razones se apoya la afirmación de que el sepulcro de la Virgen en Jerusalén es del todo ignorada hasta fines del siglo VI? Ante todo, en el silencio. Pero, ¿no sería más lógico admitir el tes-

---

21 JUGIE, 107-110. Nótese que uno de los manuscritos que transmiten el apócrifo de Wright es de fines del siglo V; lo que da como fecha de composición del apócrifo, mediados del mismo siglo.

22 JUGIE, 111.

23 FALLER, 45-63.

24 FALLER, 57-59.

25 JUGIE, 680, 508, 85.

26 "Mariam autem portantes apostoli, pervenerunt ad locum vallis Iosaphat, quem ostenderat illis Dominus" (P. MIELITO, c. 15,; ed. Tischendorf, 134).

timonio claro del PsMelitón, que destruye ese silencio, y adelantar la fecha de la tradición jerosolimitana? Porque el silencio que se invoca no es de tal calidad que imponga la conclusión contraria. El P. Faller ha demostrado[27] que en los autores aludidos *no se imponía* el hablar del sepulcro de la Virgen, condición necesaria para que el silencio pueda fundamentar un argumento convincente. Ni las demás razones en pro de la fecha prefijada a la tradición jerosolimitana concluyen mejor la tesis[28]. Volveremos después sobre este punto.

Concluyamos, pues, con el P. Faller, que la fecha de composición del PsMelitón es a fines del siglo IV. Nos referimos con ello a la fecha en que hubo de hacerse la traducción latina. De donde parece se puede concluir que el original griego remonta bien a mediados del siglo IV. Pero nótese que el PsMelitón refuta un apócrifo anterior herético, que tiene que ser al menos de principios del siglo[29].

Concluimos, por lo tanto, de todo lo dicho la existencia de una tradición que afirma la muerte de la Virgen anteriormente al influjo que hayan podido ejercer los apócrifos. Los indicios que los mismos apócrifos nos dan nos llevan muy bien a principios del siglo IV o fines del III.

A pesar de la oscuridad que envuelve el problema de los escritos pseudoclementinos, ¿no nos orientan hacia la misma época las palabras de San Teodoro Studita: "Leemos en los divinos escritos de San Clemente Romano que los Santos Apóstoles del Salvador se quedaron tres días enteros junto al sepulcro [de María], hasta el momento en que un ángel del Señor vino a revelarles la verdad"?[30].

3. *Testimonios patrísticos de los cinco primeros siglos.*

Para el P. Jugie los únicos textos patrísticos que merecen consideración son los de San Epifanio y Timoteo de Jerusalén. Precisamente los que de algún modo dudan de la muerte de la Virgen o la niegan. Ellos nos dicen el verdadero estado de la cuestión en aquella época. Históricamente hay que concluir la inexistencia de una tradición firme y constante en los cinco primeros siglos.

---

27 FALLER, 46-51.

28 FALLER, 51-56.

29 Sobre la posibilidad de admitir que el apócrifo impugnado es realmente del siglo II, véanse las juiciosas observaciones del P. FALLER, 56s. 61.

30 S. THEODORUS STUDITA, *Catechesis chronica*, 11 (MG 99, 1701).

Escribe el P. Jugie[31]: "El hecho de la muerte y de la sepultura de María es incierto [en la tradición de los cinco primeros siglos]... Los Padres que dicen que María murió hablan de ello como de una cosa obvia, no como testigos de un hecho histórico certificado por la tradición... Todo indica que en el terreno puramente histórico San Epifanio es quien tiene la razón y quien ha expresado el verdadero estado del asunto hasta mediados del siglo VI: nadie sabe cuál haya sido el fin terrenal de la Madre de Dios". Sin embargo, el P. Jugie va mucho más allá cuando, apoyado en el texto de Timoteo y en alguno que otro más, afirma la existencia de una tradición histórica sobre la inmortalidad de la Virgen, que es "la verdadera tradición de la Iglesia de Jerusalén durante el siglo V y principios del VI"[32]. No sabemos cómo esta tradición jerosolimitana se compagina con la importancia decisiva que da el autor a la actitud ignorante de San Epifanio en el mismo siglo.

Lo que acabamos de decir sobre la literatura apócrifa del tránsito de la Virgen se opone ya a la verdad de esa conclusión. La tradición sobre la muerte de la Virgen existe sin duda, como lo hemos visto, en la Iglesia de principios del siglo IV o fines del III, al menos.

Tenemos además el testimonio explícito de Jacobo de Sarug (451-521), que no habla de pasada sobre la muerte de María, sino con toda detención. En él no se halla la menor duda del hecho de la muerte[33]. Esto se compagina perfectamente con los resultados que nos ha dado el estudio de la literatura apócrifa.

Pero examinemos de cerca los autores que hablan de la muerte de la Virgen de paso y como de cosa obvia y natural. Aunque la verdad es que si para ellos era cosa tan obvia y natural, no sería porque en su tiempo existiesen muchas dudas ni vacilaciones, ni porque las hipótesis se multiplicasen en sentidos muy diversos.

San Efrén escribe[34]: "Virgo Eum peperit, et virginalia illaesa servavit; inclinata parturivit, et virgo permanet; surgens lactavit Eum, et virgo permanet; mortua est, et eius vir-

31 JUGIE, 102.

32 JUGIE, 446 nota 3.

33 El P. JUGIE (p. 84) deja caer alguna palabra de duda sobre la autenticidad de la homilía de Jacobo de Sarug. Pero ni la edad tardía de los manuscritos en que se halló, ni el solo hecho de que al mismo autor se le hayan atribuído falsamente otras obras, prueban que esta homilía no sea auténtica. Cf. FALLER, 20.

34 S. EPHRAEM, *Hymni et Sermones* (ed. Lamy) 2, 584.

ginalia non fuerunt reserata". Este texto tiene una gran importancia. La aproximación entre la virginidad y la glorificación corporal de María recurre con insistencia en los Santos Padres, hasta el punto de que la teología tiene que recogerla como un precioso dato tradicional. Pero nótese que en las palabras de San Efrén esa aproximación de los dos privilegios marianos se hace a través de otros términos antitéticos. El pensamiento se expresaría así: María quedó virgen, *a pesar* de su maternidad; su cuerpo quedó sin corrupción, *a pesar* de su muerte. ¿Puede afirmarse que la mención de la muerte en ese texto es meramente incidental?

El P. Jugie concede que Severiano de Gábala, "como la mayoría de los otros Padres contemporáneos suyos, cree que la Madre de Dios murió como los demás hombres" [35]. Pero tampoco las palabras de Severiano son incidentales. María, dice él, oye ahora las alabanzas que le dirigen los fieles, porque está en la región de la luz; y Ella las oía ya cuando todavía vivía en la tierra. La oposición entre el estado actual de la Virgen y el que tuvo antes, no puede tomarse en ningún modo por incidental y de pasada.

En San Agustín la persuasión de la muerte de María salta repetidas veces a la pluma: "Commendat Matrem discipulo; commendat Matrem prior Matre moriturus et ante Matris mortem resurrecturus" [36]. "Virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens; tamen fabro desponsata erat" [37].

Habríamos de añadir a estos textos todos los que se refieren a la supuesta interpretación de la profecía de Simeón: "Tuam ipsius animam pertransivit gladius". No nos referimos a los que hayan podido entender esas palabras de una muerte violenta de María; aunque también en ellos podríamos ver indicios de la persuasión general de la muerte. Nos referimos a los que, como San Agustín, San Paulino de Nola, San Ambrosio, al rechazar semejante exégesis, no han señalado como razón obvia ni siquiera la posibilidad de que María no haya muerto, sino que haya quedado inmortal [38]. Porque no cabe duda de que la hipótesis de la inmortalidad, si en aquel tiempo hubiera tenido consistencia en la Iglesia (como parece creerlo el P. Jugie), o si al menos hubiera podido tomarse como probable o posible, hubiera sido muy opor-

---

35 JUGIE, 65. El texto de SEVERIANO DE GÁBALA, *De mundi creatione, or.* 6, 10 (MG 56 497s).

36 *In Io. Evangelium,* tr. 8 n. 9 (ML 35, 1456).

37 *De catechizandis rudibus,* 22, 40 (ML 40, 339).

38 Para los textos aludidos véase JUGIE, 67s.

tuna en el contexto. Por lo mismo hay que concluir que, en la Iglesia latina al menos, tal hipótesis no existía.

Y ¿en la Iglesia griega? Según el P. Jugie, sin duda ninguna, como nos lo testifican San Epifanio, Timoteo de Jerusalén, y con él, la llamada "tradición jerosolimitana".

Dejemos por ahora el testimonio de San Epifanio y vamos a los otros. Timoteo de Jerusalén, afirma el P. Jugie, sostiene resueltamente a fines del siglo IV o principios del V la tesis de que la Santísima Virgen no murió. Suponiendo que en sus palabras hay además indicios de una asunción propiamente dicha, "tendríamos en Timoteo el primer autor que ha enseñado explícitamente la Asunción gloriosa de la Virgen sin que le precediera la muerte y la resurrección" [39]. Pero, ¿qué es lo que dice el presbítero de Jerusalén? Véanse sus palabras refutando la exégesis de Simeón a que acabamos de aludir: "Mas esto no es así. Porque la espada de metal divide el cuerpo, pero no parte el alma. Por lo cual la Virgen es hasta hoy inmortal, ya que el que habitó en ella la ha trasladado a las regiones de la Asunción" [40].

Sin duda, Timoteo llama "inmortal" (ἀθάνατος) a la Madre de Dios. Pero eso sólo no basta para concluir que niegue la muerte de María. El adjetivo ςτοἀθάνα, en el uso corriente griego, lo único que designa, como lo ha hecho notar el P. Faller, es el estado actual del sujeto que ya no puede morir, sin decir nada del estado precedente, en que pudo morir o no morir, en que de hecho tal vez murió, antes de adquirir la inmortalidad [41].

Aparte de esto hay que convenir en que el texto es en sí mismo muy oscuro. Lo confirman así el P. Jugie y el P. Faller, que se han ocupado de él. El primero no ve la consecuencia entre la razón de que la espada no toca al alma y la afirmación de la inmortalidad; y por eso conjetura que faltan algunas palabras entre las dos frases [42]. El segundo ofrece esta interpretación. Timoteo da dos razones para rechazar la exégesis aludida. La primera es que no puede tratarse de una espada material, ya que se habla del alma, no del cuerpo. La segunda, "quia finis vitae Mariae, iis qui eum audiunt iam notissimus, longe alius fuit quam martyrium, assumptio cum

---

39 JUGIE, 75.

40 Para el texto de Timoteo y su interpretación véase no sólo JUGIE, 70-72, sino también FALLER, 27-32.

41 FALLER, 30s.

42 JUGIE, 72 nota 10.

corpore et anima in caelum, ubi immortalis est"[43]. Esta segunda interpretación es perfectamente coherente; pero quisiéramos verla más fundamentada en el análisis de la frase. De todas maneras, ésta queda muy oscura y no puede en ningún modo bastar para fundar sobre ella una teoría del alcance de la que se quiera construir.

Pero es que Timoteo, se nos dice, no es el único que afirma en Palestina por aquel tiempo la inmortalidad de María. Contamos con una "verdadera tradición jerosolimitana". ¿Quiénes la testifican?

El P. Jugie nos cita a Hesiquio y a Crisipo en el siglo V. Poco es para poder afirmar la existencia de una tradición. Pero además estos testimonios distan mucho de decir lo que se pretende.

Escribe Hesiquio, hablando con Jesús: "Si Tú eres la perla, Ella es la concha; como Tú eres el sol, la Virgen por fuerza se llamará cielo; como Tú eres flor que no se marchita jamás, la Virgen consiguientemente es arbusto de incorrupción, jardín de inmortalidad"[44]. La incorrupción y la inmortalidad se refieren a la flor que no se marchita; es arbusto de incorrupción y jardín de inmortalidad, el arbusto y el jardín que producen esa flor inmarcesible, María, la Madre de Jesús; como es cielo donde está el sol y es concha donde se encierra la perla, esta misma Virgen por ser la Madre de Jesús.

Crisipo llama a la Virgen "Vara de Jessé, de verdor perenne". Y el P. Jugie comenta: "El epíteto de *verdor perenne* tal vez era en la mente del orador una alusión a la inmortalidad de María: interpretación probable, no cierta"[45]. ¿Es siquiera probable?

La supuesta alusión en las *Acta Ioannis* del PsProcoro[46] es aún más inconsistente: el que María haya pasado "de la vida a la vida" no niega que el tránsito haya sido a través de la muerte. Dígase otro tanto de la frase del Anónimo Placentino[47]: "Domus Sanctae Mariae, de qua eam dicunt ad coelos fuisse sublatam". No es preciso ver ahí "un eco de la opinión de Timoteo sobre la inmortalidad de la Virgen"[48].

---

43 FALLER, 31.

44 JUGIE, 76, HESYCHIUS, *Homilia de Sancta Maria Deipara* (MG 93, 1464).

45 JUGIE, 76. CHRYSIPPUS, *Oratio in S. Mariam Deiparam* (PO 19, 336).

46 Texto inédito, citado por JUGIE, 88.

47 JUGIE, 91s. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. IV-VIII* (CSEL 39), 170.

48 Sobre esta hipótesis, que el P. JUGIE había ya presentado en *Echos d'Orient* (1926) 286, véase AL. JANSSENS, *La mort de la Sainte Vierge*: Divus Thomas Pl., 35 (1931) 516-523.

A esto queda reducida la pretendida "tradición jerosolimitana". Pero tenemos que decir algo sobre las palabras de San Epifanio, que son ciertamente más complejas y desde luego no pertenecen a esa tradición.

El Santo, que empieza por afirmar que en la Escritura no se encuentra "ni la muerte de María, ni si murió, ni si no murió, ni si fué sepultada, ni si no lo fué", acaba por decir: "¿Murió María? Lo ignoramos". Y más adelante: "Nadie sabe el fin que tuvo" [49]. Se trata de un contexto en el que se arguye con todas las razones posibles para acabar con la posición que se refuta. Este ambiente de lucha lleva al autor a mantener alguna posición abiertamente en pugna con la Escritura. En ese contexto San Epifanio afirma primero que la Escritura nos ha ocultado el fin que tuvo la Virgen en la tierra, y concluye después que no sabemos nada de eso. El texto es eminentemente polémico. Pero aunque le concedamos el mayor valor posible, nunca será tanto que baste él sólo para sostener, contra el testimonio de los Padres citados, de los apócrifos de la época y de la misma fiesta de la Dormición, como veremos en seguida, que en la Iglesia del siglo IV se había perdido la primitiva tradición sobre el modo con que la Virgen pasó de la tierra al cielo. Más lógico será, e históricamente más científico, decir que ese texto aislado no destruye la primitiva tradición de la muerte de María, cuyos indicios claros son tan numerosos y convergentes. Ni creemos que esto sea "minimizar la importancia del testimonio", sino apreciarlo en su justo valor histórico, dentro del conjunto de los textos conocidos.

4. *La fiesta de la Dormición.*

La teoría que el P. Jugie propone para explicar la fiesta de la Dormición o muerte de la Virgen se reduce a tres puntos:

1.° Primitivamente no existe sino una sola fiesta de la Virgen, en la que se celebra su *Memoria* o *Dies natalis*. Pero, como se ignora su muerte, esa fiesta es más bien la fiesta de la Maternidad.

2.° De una fiesta de la muerte de la Virgen no hay indicios hasta la segunda mitad del siglo VI o principios del VII.

3.° En su creación ha influído la multiplicación y difusión de los apócrifos [50].

Ante todo, hay que dar como cierto que la fiesta de la Dor-

---

49 Los textos pueden verse en JUGIE, 77-81.

50 JUGIE, 82s. 172s.

mición se celebra ya en algunas Iglesias a fines del siglo V. El testimonio de Jacobo de Sarug es decisivo. Es verdad que el P. Jugie sostiene que dicha homilía no se compuso para una fiesta litúrgica [51]. ¿Por qué? Sencillamente porque en su tiempo la Iglesia griega no celebraba más fiesta de la Virgen que la *Memoria Sanctae Mariae*. Pero, ¿hay otros argumentos que prueben esta afirmación? Porque de lo contrario parece que lo que se impone es invertir los términos y afirmar la existencia de la fiesta ya en el siglo V, al menos en Siria, en virtud de la homilía métrica de Jacobo de Sarug. El carácter litúrgico de ésta parece cierto, aun prescindiendo de su título [52]. El P. Jugie da como única prueba "las homilías *cathedrales* de Severo de Antioquía". Pero el que no tengamos homilías de este último en la fiesta de la Dormición no es argumento decisivo para negar la existencia de la fiesta, contra el testimonio de Jacobo de Sarug [53].

Y contra el de algunos apócrifos siríacos del mismo tiempo. En 1902, Inés Smith Lewis publicó [54] un apócrifo, posterior al editado por Wright, en el que los Apóstoles al volver de la Asunción disponen que se celebren tres fiestas de la Virgen; entre ellas, el 8 de enero, la fiesta de su muerte. El manuscrito que nos ha transmitido este apócrifo es de fines del siglo V o principios del VI. Si, como parece [55], también el apócrifo de Whight alude a una fiesta de la Dormición, la convergencia de testimonios nos lleva a la certeza de que a mediados del siglo V existía ya dicha fiesta en la Iglesia de Siria.

Más aún, ¿no podría pensarse que esos apócrifos, al estilo del que hará después Juan de Tesalónica, han sido compuestos con ocasión de dicha fiesta? ¿No parece indicarlo así esa determinación litúrgica que se supone hacen los Apóstoles en el apócrifo de Lewis? Habría tal vez que invertir aquí también los términos. No son los apócrifos los que han dado origen a la fiesta de la Dormición, sino que precisamente han querido suplir con datos legendarios de edificación la sencillez del hecho de la muerte, conmemorado en la fiesta.

---

51 JUGIE, 83s.

52 Véase la demostración de FALLER, 20s. En sentido contrario, véase A. RAES. *Aux origines de la fête de l Assomption en Orient*: AnalChrPer, 12 (1946) 271s.

53 A. BAUMSTARK, a pesar de defender la misma opinión de Jugie (Röm Atlschrift, 11 [1897] 55s), supone que se han perdido muchas homilías (Ib., 33).

54 Citado por FALLER, 21.

55 FALLER, 21 nota 10.

Con esto ya se ve lo que hay que pensar de la teoría del P. Jugie. Pero hemos de seguirle más adelante, porque hay en su obra otras indicaciones sobre la fiesta, que nos interesan.

El P. Jugie concede que la fiesta de la Dormición tuvo desde sus comienzos, como parte fundamental de su objeto, la muerte de María, aunque sin detenerse ahí, sino celebrando la gloria ulterior de su cuerpo y de su alma[56]. Esto vale lo mismo para la Iglesia Oriental[57], que para la Occidental[58]. Ya en la segunda mitad del siglo VIII se rezaba la famosa oración *Veneranda*, en la que se dice: "Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua Sancta Dei Genitrix *mortem subiit temporalem*, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit". Y aquella otra: "Subveniat, Domine, plebi tuae Deigenitricis oratio, quam etsi *pro conditione carnis migrasse cognoscimus*, in caelesti gloria apud Te pro nobis intercedere sentiamus"[59]. Estas dos oraciones son de capital importancia cuando se trata de examinar si hay una tradición litúrgica sobre la muerte de la Virgen.

El P. Jugie[60] nos da los siguientes datos sobre los cambios que la fiesta de la Dormición ha sufrido en la liturgia romana. La postcommunio de la Misa de la Vigilia todavía en el siglo XIV decía así: "Concede, misericors Deus, fragilitati nostrae subsidium, ut qui Sanctae Deigenitricis *requiem celebramus*, intercessionis Eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus". Desde 1474 las palabras subrayadas se han sustituído por estas otras: "festivitatem praevenimus". Sin embargo la secreta sigue igual: "Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Deigenitricis commendet oratio, quam idcirco *de praesenti saeculo transtulisti*, ut..." Es decir, que aun cambiada la postcommunio, la idea de la muerte sigue en pie.

Como lo confirma también la Misa de la fiesta. Es verdad que en ella ha desaparecido la oración *Veneranda*, sin duda al desaparecer la antigua procesión que precedía a la Misa en que ella se rezaba; pero ha quedado en la secreta la otra oración tradicional, que no puede dejar lugar a duda: "Subveniat, Domine, plebi tuae Deigenitricis oratio, quam *etsi pro*

---

56 JUGIE, 185. La gloria del cuerpo es sin duda por la resurrección. La interpretación de la doble asunción (JUGIE, 190s) nos parece inexacta y arbitraria. Sobre la fiesta del 15 de agosto en Jerusalén, véase B. CAPELLE, *La fête de la Vierge à Jerusalem*: Le Muscon, 56 (1943) 1-33.

57 JUGIE, 342.

58 JUGIE, 202.

59 JUGIE, 203.

60 JUGIE, 425s.

conditione carnis migrasse cognoscimus..." El P. Jugie intenta suprimir toda alusión a la muerte en estas palabras: "Tomadas en sí mismas, las palabras *etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus* no indican necesariamente que la Virgen ha muerto, y pueden entenderse de un simple paso de la vida mortal a la vida gloriosa, de la Asunción propiamente dicha, a la cual alude igualmente la secreta de la Vigilia: *quam de praesenti saeculo transtulisti*" [61]. Pero es que los textos no se pueden tomar "en sí mismos", aislándolos de su significación histórica. Esas oraciones la tenían muy concreta y muy definida, al menos desde los tiempos de Adriano I; significación que conservaron a través de toda la Edad Media. Los cambios introducidos en las demás oraciones son del todo ajenos a la pretensión de negar o aun dudar de la muerte de la Virgen. Los autores que los hacen están muy lejos de ello. Pues entonces, ¿por qué insinuar para esas palabras un sentido que antes nunca tuvieron y que no tiene apoyo histórico ninguno?

Y el hecho es que la *insinuación* pasa a ser afirmación sin más pruebas: "La idea primitiva de la muerte de la Virgen casi ha desaparecido al corregirse los libros litúrgicos" [62]. Y más categóricamente aún: "Después de la supresión de la oración *Veneranda,* lo único que en la Misa romana actual se puede aplicar a la muerte de María es lo que contienen las palabras de la secreta: *quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus...* No se puede negar que en el contexto primitivo de la Misa del Sacramentario Romano de Adriano I esas palabras, que venían después de la oración *Veneranda,* encerraban una alusión suficientemente clara a la muerte de la Virgen. No es lo mismo en la Misa actual, donde la expresión *migrasse pro conditione carnis,* tomada en su sentido obvio, podría adaptarse fácilmente a la opinión de los que piensan que María *ha sido inmortal de hecho,* y que simplemente *pasó de la tierra al cielo, por la condición de su cuerpo,* revestido ya de las cualidades de la gloria. Como la tierra no es un sitio apropiado para un cuerpo glorioso, María ha tenido que dejarla y cambiar de morada" [63]. Notemos que lo que antes podían dar de sí las palabras *tomadas en sí mismas,* ahora ya lo dan tomadas *en sentido obvio.* Pero es que además no vemos ese sentido *obvio,* aun prescindiendo del significado histórico, del que no se puede prescindir. Con razón dice el Pa-

61 JUGIE, 428.
62 JUGIE, 499; cf. 462.
63 JUGIE, 520.

dre Jugie que esa interpretación es *sutil;* ¡obvia y sutil a la vez!

Un paso más. Ya no es que las palabras *pueden adaptarse* a la opinión aludida; es que esa interpretación al autor *no le parece improbable.* ¿Por qué? Por "la discreción que la Iglesia Romana observa en la Misa actual de la Asunción, no sólo en relación con la muerte de la Virgen, sino también en relación con su Asunción gloriosa en cuerpo y alma... Evita decidir lo que pudiera estar aún en litigio" [64]. Es muy instructivo para comprender el método del autor comparar con las afirmaciones citadas esta otra, aún más categórica, cuya prueba no hemos logrado encontrar: "Las alusiones a la muerte de María en los textos litúrgicos actuales no constituyen una prueba cierta de que esta muerte realmente haya tenido lugar. En este aspecto hay una verdadera regresión en la liturgia romana después del siglo IX" [65]. Ya se ha visto. Primero, las palabras *tomadas en sí mismas pueden entenderse* sin la muerte de María; después, *en sentido obvio pueden adaptarse fácilmente* a la tesis que niega la muerte; más adelante, esa interpretación *no es improbable;* y por último, hay *un paso atrás* en la liturgia romana actual (en la que *no hay una alusión cierta* a la muerte), si se la compara con la del siglo IX (en la que la alusión era *suficientemente clara*). Y la razón única es que se ha suprimido la oración *Veneranda,* no por razón ninguna doctrinal, ni siquiera en consideración a las dudas o vacilaciones de algunos teólogos, sino porque dejó de hacerse la procesión litúrgica en que se rezaba...

Pero se invoca la *discreción* de la Iglesia Romana actual, que no quiere decidir lo que pudiera estar en litigio. ¿Por dónde nos consta que esté en litigio la muerte de la Virgen, según la mente de la Iglesia? Y sobre todo, ¿cuándo y por quiénes ha ejercitado la Iglesia Romana esa discreción en nuestro caso? Porque ya hemos visto que en las correcciones hechas en los libros litúrgicos (en virtud de las cuales resulta posible esa interpretación, según el mismo P. Jugie), ni la Iglesia, ni los correctores pensaron en atenuar siquiera la creencia en la muerte de la Virgen. Es decir, que hoy como siempre en la Iglesia desde los tiempos de Adriano I, las expresiones *pro conditione carnis migrasse cognoscimus* y *de praesenti saeculo transtulisti* aluden claramente a la muerte de María, fundamento de su resurrección y de su Asunción.

---

64 JUGIE, 520.
65 JUGIE, 522.

Esta conclusión es de interés, aun prescindiendo de los orígenes y de la antigüedad de la fiesta. Sin duda es muy importante para un teólogo el poder afirmar que durante más de doce siglos continuos la Iglesia universal, la Iglesia Romana especialmente, viene celebrando una fiesta cuyo objeto parcial es la muerte santa de la Madre de Dios.

El P. Jugie ha visto la importancia teológica de esa conclusión. ¿No se deducirá de ella inmediatamente la verdad del hecho mismo de la muerte de María? El P. Jugie dice que no, al menos *con certeza*[66]. ¿Por qué? "Solamente en el caso en que se demostrase que la muerte de María tiene conexión necesaria con alguna verdad revelada, pudiera darle verdadera certeza su afirmación clara y directa en la liturgia romana. Ahora bien, como hemos dicho antes, y como se verá por las consideraciones que vamos a hacer después, no se ha demostrado que la muerte de la Virgen, considerada en sí misma, sea un hecho de esa clase; y su afirmación en el oficio y en la Misa del 15 de agosto no es tan explícita"[67]. Es decir, que faltan dos condiciones para poder formar un argumento litúrgico cierto a favor de la muerte de la Virgen: que la afirmación en la liturgia sea explícita, clara y directa, y que el hecho mismo de la muerte tenga conexión necesaria con alguna verdad revelada. ¿Es así?

La primera condición creemos sin duda que se da en nuestro caso; mucho más si se toman en conjunto el oficio y la Misa de la fiesta de la Asunción, como apunta el P. Jugie[68]. No se trata de una afirmación en una frase incidental[69], ni se trata de una alusión poco explícita. Ya hemos visto que en el sentido de los textos litúrgicos no ha habido cambio ninguno desde el siglo VIII, y que hoy como entonces sigue perteneciendo la muerte de María *al objeto* directo de la fiesta.

Sobre la segunda condición habría algo más que decir. Para la fuerza concluyente del argumento litúrgico, tratándose de *hechos*, el P. Jugie requiere que sea un hecho necesariamente ligado a una verdad revelada. Antes había escrito: "Que esté claramente consignado en las fuentes de la Revelación, o ne-

---

66 JUGIE, 520.

67 JUGIE, 522.

68 El P. JUGIE (p. 519) ha escrito: "En nuestros días el rito romano... no contiene otra afirmación o alusión clara a la muerte, que las lecciones del 2.° Nocturno de la fiesta y del 2° Nocturno del día 4.° de la Octava". Podrá tratarse de textos de poco valor histórico; pero sin duda sirven para dar luz sobre el sentido actual de la fiesta.

69 JUGIE, 521 nota 1.

cesariamente ligado a una verdad revelada" [70]. Sin duda, ahora suprime la primera hipótesis, porque en su opinión es demasiado claro que en este caso no se da. Sin embargo, recordemos que el P. Jugie admite una primera tradición apostólica desde San Juan [71], tradición que él cree se ha perdido después, pero cuyos indicios históricos aparecen a través de las frases *incidentales* de los Santos Padres, a través de la literatura apócrifa, a través de la tradición del sepulcro y sobre todo a través de la fiesta desde el siglo V ininterrumpidamente hasta nuestros días. ¿Es que pueden los teólogos probar mejor una tradición oral apostólica? Estaría así la muerte de la Virgen en las fuentes de la Revelación.

Pero es que además tiene conexión necesaria con otras verdades reveladas. El triunfo de Cristo sobre la muerte consistió precisamente en resucitar después de haber muerto, no en no morir. ¿Por qué el triunfo de María no llevará también consigo la muerte y la resurrección? Y en todo caso, o por la ley de la universalidad de la muerte (si de ella está exenta), o por el carácter preternatural de su inmortalidad (si se la considera en el estado de inocencia original), o por las consecuencias de la Inmaculada Concepción (si se discute en qué estado coloca a María este privilegio singular), o por la diversa manera de concebir su Asunción corporal (como exigencia de su inmortalidad anterior, o como nuevo privilegio sobreañadido para hacer su victoria completa), o por otras varias consideraciones que se podrían añadir, es imposible desconocer la conexión necesaria que la muerte de María tiene con muchas verdades reveladas. En lo cual se diferencia radicalmente de la fiesta de la Presentación de Nuestra Señora, a la que se la quiere asemejar [72]. Creemos, pues, que la muerte de la Virgen no es un puro hecho histórico, sino que pertenece a los dominios del dogma y cae por lo mismo bajo el magisterio auténtico de la Iglesia. Y que de la fiesta de la Dormición primero, y de la Asunción después, puede formarse un argumento válido para concluir con certeza el hecho mismo de la muerte de María.

---

70 JUGIE, 520.
71 JUGIE, 586. 610.
72 JUGIE, 522s.

5. *La tradición del sepulcro de la Virgen.*

Una nueva prueba de que en los cinco primeros siglos no se sabía nada sobre la muerte de la Virgen es para el P. Jugie el hecho de que hasta fines del siglo VI no se habla de un sepulcro de María en Jerusalén o sus alrededores. Véase, según él, la evolución histórica de la leyenda [73]:

1.° Hasta mediados del siglo V no hay mención histórica ninguna ni del sepulcro de la Virgen, ni de la casa en que pasó sus últimos años.

2.° Por esa época empieza a localizarse la *casa* de María y de San Juan en el valle de Josafat o de Getsemaní. Desde ella se dice que subió la Virgen al cielo.

3.° Un paso más, y tendremos convertida la casa de María en *sepulcro* de la Virgen. Ese paso se da a fines del siglo VI, hacia 570.

Esta construcción histórica tampoco puede mantenerse. Hemos aludido antes a la fecha de composición del PsMelitón, que en su traducción latina hay que adelantar a fines del siglo IV y en su original griego a mediados del mismo siglo. Y dijimos también que el PsMelitón ya supone la tradición jerosolimitana del sepulcro. María vive en la casa de San Juan, que es la casa de los padres de éste *iuxta montem Oliveti* [74]. Allí recibe a los Apóstoles y allí muere [75]. Los Apóstoles reciben la orden divina de llevar el cuerpo sagrado *in dexteram partem civitatis ad Orientem* [76], donde encontrarán un sepulcro nuevo, en que habrán de depositarlo. Así lo hacen y llevan el cuerpo *ad locum vallis Josaphat,* donde el Señor les había mandado [77]. La coincidencia entre un lugar "a la parte derecha de la ciudad hacia el Oriente" y "un lugar del valle de Josafat" es demasiado perfecta para que esa designación pueda llamarse "muy vaga y sin duda casual" [78].

Dos datos hay en este texto que echan por tierra la teoría del P. Jugie. Por un lado tenemos ya la mención clara del sepulcro de la Virgen en el valle de Josafat; por otro, se distingue entre el sepulcro de la Virgen y la casa donde murió. Y todo ello a fines o mediados del siglo IV.

---

73 JUGIE, 89s, 681 s.
74 PSMELITO, c. 1 (ed. Tischendorf, 125).
75 PSMELITO, c. 7 (ed. Tischendorf, 129).
76 PSMELITO, c. 8 (ed. Tischendorf, 130).
77 PSMELITO, c.15 (ed. Tischendorf, 134).
78 JUGIE, 114 nota 1.

Es exactamente lo mismo que nos dice en el siguiente siglo Jacobo de Sarug, mucho antes de la fecha asignada por Jugie, quien por cierto cita este testimonio [79].

También hace mención del sepulcro de la Virgen en Getsemaní el *Breviarius de Hierosolyma*: "Allí está la Basílica de Santa María y allí está su sepulcro y allí entregó Judas a Nuestro Señor" [80]. Esta obra es para Bardenhewer anterior al año 460 [81].

El P. Faller [82] ha hecho notar además que los autores aducidos por el P. Jugie para probar el segundo estadio de la evolución (PsDióscoro, Teodosio, PsAntonino) no prueban lo que se pretende. Se quiere que antes de la mención del sepulcro se hacía mención solamente de la casa de la Virgen. Pero el PsDióscoro y Teodosio hablan no de una casa de María, sino de la *Ecclesia Sanctae Mariae in valle Josaphat*. ¿Por qué no se puede aludir en esas palabras a la Basílica del sepulcro? El Anónimo Placentino sí dice que dicha iglesia está edificada en la casa desde donde María fué llevada al cielo; pero la lectura *domus* es dudosa y se sustituye en algunos manuscritos por *sepulcrum*. Esta última lectura sería más coherente con la tradición que indican el PsMelitón, Jacobo de Sarug y el *Breviarius de Hierosolyma*, y con la que mantienen todos los autores posteriores aducidos por el P. Jugie [83].

Tenemos, pues, ya en el siglo IV la tradición del sepulcro de la Virgen en el valle de Josafat. Ni se diga que de existir esa tradición la hubieran conocido San Epifanio y Timoteo de Jerusalén. Porque en realidad nada se opone a que la hayan conocido. Las palabras de Timoteo ya hemos visto que no envuelven necesariamente una negación de la muerte de María; más bien, dada esta tradición, habría que entenderlas decididamente en otro sentido. Sobre el texto de San Epifanio ha observado muy bien el P. Faller [84] que se entiende mucho mejor si se supone existir una tradición local sobre la muerte y sobre el sepulcro. Frente a los que la siguen y creen que se equivoca San Epifanio ("si quidam putent nos falli"), éste se encierra en el silencio de la Escritura [85].

79 JUGIE, 107. 84.

80 P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. IV-VIII* (CSEL 39) 155.

81 O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5, 331.

82 FALLER, 53s.

83 JUGIE, 684s.

84 FALLER, 52.

85 El mismo P. FALLER (p. 46-51), como dijimos antes, ha refutado el argumento *ex silentio*, que forma el P. JUGIE con textos de la *peregrinatio Aetheriae*, de S. Jerónimo, de Santa Paula, de S. Euquerio y de S. León Magno.

6. *La tradición posterior hasta 1854.*

Hemos visto que, según el P. Jugie, la afirmación de la muerte de la Virgen se hace general a partir del siglo VII. Pero que no faltan excepciones. Vamos a examinarlas.

Hipólito de Tebas (s. VII-VIII) sería tal vez un eco de la supuesta opinión del presbítero Timoteo de Jerusalén. ¿Por qué? Porque señalando la cronología escribe: "Desde que apareció a Saulo esta luz y se bautizó y empezo a predicar *hasta la Asunción de la Madre de Dios,* se cuentan tres años y medio". Se habla de la Asunción, pero se desconoce la muerte [86]. Y ¿qué necesidad había de nombrarla? Aun sin haberla, véase lo que escribe Hipólito unas líneas después: "La Santa Madre de Dios..., después de la Ascensión del Señor, vivió con los discípulos en casa de Juan Evangelista durante once años; en total, los años *de su vida* llegaron a cincuenta y nueve".

San Andrés de Creta († 740) afirma la muerte de María; pero sin excluir otras hipótesis posibles. Dato, se nos dice, muy interesante, que nos lleva casi a la posición de San Epifanio [87]. También este texto ha sido examinado e interpretado por el P. Faller [88]. San Andrés de Creta no duda del hecho de la muerte, ni más ni menos que San Modesto o San Germán. No duda tampoco del hecho de su resurrección. Sobre lo que pretende "filosofar" es sobre el *modo* con que se llevó a cabo la resurrección de la Virgen. Esta interpretación del P. Faller nos parece que se impone absolutamente.

Tusaredo, a fines del siglo VIII, escribe: "De gloriosa Maria, quod nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari". Es decir, que, según el P. Jugie, cree en la inmortalidad de la Virgen [89]. Pero es notable que Tusaredo no sólo se inspira en San Isidoro, sino que copia a continuación el pasaje del Santo en que se hace mención del sepulcro de María, introduciéndolo con las siguientes palabras: "Quod nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari, Isidorus ait..." De donde no parece que él quiera añadir nada a lo que dice San Isidoro, sino que simplemente se contenta con el peso de su autoridad indiscutible [90].

---

86 JUGIE, 224s. La edición crítica del texto de HIPÓLITO en TU, 4.

87 JUGIE, 239s. ANDREAS CRETENSIS, *Homiliae in dormitionem S. Mariae* (MG 97, 1045-1110).

88 FALLER, 10-18.

89 JUGIE, 275. TUSAREDUS, *Ep. ad Ascarium* (ML 99, 1239s).

90 Para la interpretación de este pasaje y del de S. Isidoro, véase M. GORDILLO, *La Asunción de María en la Iglesia española,* 110-113. 92-95.

A partir del siglo X las dos tendencias del PsJerónimo y del PsAgustín dividen a los autores de la Edad Media[91]. Pero el hecho de la muerte se supone en ambas, aunque haya escritores que no lo afirmen expresamente. En los autores escolásticos, desde sus primeros grandes Doctores, no hay tampoco la menor duda.

El P. Jugie[92] cita el caso excepcional de Francisco de Mayronis. Es verdad que el docto franciscano escribe: "B. Virgo, quia Christum genuit, ut pie creditur vivens ad caelestem gloriam evolavit". Pero el sentido tal vez ambiguo de la frase nos lo dan las afirmaciones categóricas de la muerte de María que encontramos en otros sermones del mismo autor; sin que haya que acudir a un cambio de modo de pensar.

Cuando el P. Jugie afirma que en Occidente ha habido desde el siglo VII al XIX "algunos raros defensores de la inmortalidad de hecho de la Virgen", cita solamente a Tusaredo y a Francisco de Mayronis[93]. Ya se ve hasta qué punto la alusión es exacta.

Pero añade: "Hay que señalar también la opinión de algunos teólogos bizantinos y griegos modernos, seguidos por algunos latinos de nuestros días, según los cuales la muerte de María fué plenamente libre de su parte, ya que Dios le dejó escoger entre la muerte o la inmortalidad"[94]. Ciertamente, no acertamos a ver cómo estos autores apoyen "la inmortalidad de hecho de la Virgen".

7. *Repercusiones de la definición dogmática de la Inmaculada.*

Sostiene el P. Jugie[95] que la opinión de que la Virgen de hecho no murió ha tomado cierta consistencia a partir de la definición dogmática de la Inmaculada. Para probarlo aduce dos series de autores: unos, que han negado categóricamente la muerte de María, y otros, que han dudado más o menos de ella.

---

91 JUGIE, 363-388.

92 JUGIE, 402. Véase BALIC, *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum* Antonianum 21 (1946) 9 nota 3. El caso de Mayronis prueba que aunque se mencione a Enoch, como él lo hace, no por ello se quiere afirmar la inmortalidad. Téngase en cuenta la observación, para interpretar pasajes semejantes, como el de Juan de Jenzenstein, citado por JUGIE, 403.

93 JUGIE, 510. 515 nota 1.

94 JUGIE, 510 nota.

95 JUGIE, 510.

Los primeros se reducen a Arnaldi y con él Pennacchi, Virdia y Guastalla[96]. El caso de Arnaldi es conocido y su amplia controversia con Jannucci y con Bertani. Porque, en efecto, hubo controversia y su tesis innovadora encontró seria oposición, no sólo en los autores citados, sino también en otros, como Vaccari, a pesar de las aprobaciones oficiales y de las felicitaciones obtenidas. Al citar a Pennacchi subraya el P. Jugie su carácter de profesor del Colegio Urbano, donde sostuvo la tesis de la inmortalidad de María. El hecho es que los teólogos no se convencieron. Y no sabemos si se puede afirmar con absoluta exactitud la actitud tolerante que se supone ha tenido la Iglesia en el asunto.

Sobre los autores que dudan de la muerte de la Virgen, o al menos no dicen nada de ella, escribe el P. Jugie: "Numerosas, a partir de 1870, han sido las súplicas enviadas a la Santa Sede [a favor de la Asunción], en las que no se hace mención ninguna de la muerte. Según una estadística reciente, en un total de 3.019 peticiones, 2.344 están en ese caso" [97]. Realmente semejante argumento de silencio no prueba nada en nuestro caso. Pero téngase en cuenta que los autores de la estadística invocada han dado una razón de ese silencio al escribir en el mismo texto a que se alude: "Longe maxima parte petitionum, i. e. 2.344 petitionibus Praelatorum, etc. (cum summa omnium Praelatorum petitionum sit 3.019), haec quaestio omnino non tangitur (*quia permulti formulae alicui brevi subscripserunt*)" [98]. Esta razón, que sin duda es muy significativa y sirve para evaluar convenientemente el silencio de los Prelados aludidos, la omite el P. Jugie.

Prescindiendo, pues, de los que para pedir la definición dogmática de la Asunción no mencionan la muerte de María, entre los 675 que la mencionan solamente se citan cinco Obispos que la nieguen. Entre ellos está, naturalmente, Virdia. Y vamos a ver que es el único.

Se cita, en efecto, en segundo lugar al Cardenal Monescillo, Obispo entonces de Jaén, que pidió al Concilio Vaticano definiese por aclamación la Asunción corporal de Nuestra Señora. Entre las razones que anota brevemente para explicarlas de palabra con mayor amplitud se encuentra ésta: "Peccati stipendium, mors. Quae non peccavit, poenam peccati non

---

96 JUGIE, 514-516.

97 JUGIE, 516.

98 HENTRICH-DE MOOS, *Petitiones de Assumptione corporea B. V. M. in caelum definienda ad S. Sedem delatae* (Romae, 1942) 2, 716.

potuit ferre. Decuit in caelum gloriose transire" [99]. Ciertamente que por solas esas palabras, que son un breve apunte de ideas, no nos atreveríamos a sostener que el Cardenal Monescillo negaba la muerte de la Virgen. Mucho menos si se tiene en cuenta que esas palabras se han escrito para promover la *aclamación* del privilegio de la Asunción corporal. para la que hubieran evidentemente estorbado todas las opiniones que fueran singulares y no profesadas ordinariamente por los Prelados asistentes al Concilio. Esas palabras las podría haber escrito cualquiera que, aun suponiendo la muerte, quisiera deducir de la Inmaculada Concepción el privilegio de la Asunción; como lo hacen en nuestros días muchos teólogos que admiten y defienden expresamente la muerte de la Virgen.

Se citan también los dos Obispos Vieira de Mello y Pereira de Alburquerque; éste, Arzobispo de San Luis del Marañón, y aquél, sufragáneo suyo [100]. Suscriben una misma fórmula. En ella se afirma que el cuerpo de María "no fué entregado a la corrupción de la tierra"; que impropiamente se habla de su "muerte", cuando sería mejor llamarla "tránsito" o "dormición" [101]. ¿Se niega en esa fórmula la muerte de la Virgen? Creemos que no. Véase la primera razón que se aduce: "1.°, antes del pecado de nuestros primeros padres, el hombre, todos los hombres, conservados en estado de inocencia, hubieran sido trasladados a la gloria celestial sin probar la muerte y la corrupción corporal; 2.°, la muerte y la corrupción del cuerpo son, por lo tanto, consecuencias del pecado, son su castigo". Estos son los principios de la argumentación. En los que hay que subrayar que se mencionan dos cosas: *la muerte* y la *corrupción corporal.* Véase ahora la aplicación de esos principios al caso de la Virgen: "Ahora bien, habiendo sido concebida la Virgen Madre sin mancha de pecado original..., ¿por qué razón habría de ser entregado su cuerpo *a la corrupción de la tierra*...? [102]. Aquí ya no se menciona la muerte, sino sólo la corrupción. No parece, pues, que se crea inmortal a María. Y nos confirma en nuestra manera de interpretar esa fórmula la observación que añaden los autores a título de congruencia: en la resurrección de Cristo hubo algunos que resucitaron, ¿cómo negar ese privilegio a su Madre Santísima? "Se daría la anomalía de que muchos que

99 HENTRICH-DE MOOS, 1, 111.
100 HENTRICH-DE MOOS, 1, 743s. 827s.
101 HENTRICH-DE MOOS, 1, 35s.
102 HENTRICH-DE MOOS, 1, 35.

fueron esclavos del pecado estarían ya en el cielo con cuerpo y alma; y en cambio, su Reina, Madre de Dios e Inmaculada, lo estaría sólo con el alma, mientras su santísimo cuerpo, que dió a Dios una naturaleza humana, estaría mezclado con el polvo de la tierra" [103]. Donde se alude al privilegio de la resurrección anticipada y se ve repugnancia en el hecho de la corrupción corporal. En ese mismo sentido dicen los autores de la súplica que no debemos hablar de muerte de María, sino de tránsito o dormición. Estas últimas palabras se han usado siempre históricamente en el sentido de una verdadera separación del alma y del cuerpo, aunque dulce y feliz; y en el mismo sentido se usan aquí. Lo que se quiere excluir es el significado *pleno* de muerte, con sus consecuencias naturales. Lo dicen bien claro: "Propiamente se debe decir: el tránsito o dormición de Nuestra Señora; para significar que su cuerpo inmaculado *no quedó sujeto a la putrefacción, a la destrucción, como los de los demás mortales*" [104]. Por todo ello creemos que tampoco estos Obispos se pueden citar como defensores de una opinión que, por ser singular hoy en el pueblo cristiano, no se puede suponer fácilmente en sus Pastores sin pruebas convincentes.

Finalmente se aduce a Mons. Graffiero, Obispo Auxiliar de Malta. Pero los editores de la súplica han escrito solamente: "Loquitur fere ita, ac si Maria non fuisset mortua" [105]. Y todavía nos parece demasiado, atendido el conjunto de las razones en que apoya su petición el Prelado.

En su afán de reunir el mayor número posible de testimonios a favor de la inmortalidad, termina el P. Jugie este párrafo, dedicado a los que han dudado o no han dicho nada sobre la muerte de la Virgen, con esta observación: "Recordemos también que en el nuevo oficio de la fiesta del Rosario, introducido por el Papa León XIII, se calla el hecho mismo de la muerte" [106]. Esta observación ya nos la había hecho el P. Jugie en otro capítulo de su obra, para confirmarnos en su tesis de que el objeto actual de la fiesta del 15 de agosto no es ya la muerte de María, sino su Asunción corporal [107]. Es verdad que un himno de la fiesta del Rosario describe así el cuarto misterio glorioso: "*Soluta carnis pondere* — Ad astra Virgo tollitur—Excepta caeli iubilo—Et angelorum canticis".

---

103 HENTRICH-DE MOOS, 1, 36.
104 HENTRICH-DE MOOS, 1, 36.
105 HENTRICH-DE MOOS, 1, 668.
106 JUGIE, 517.
107 JUGIE, 462.

Pero anota solícito nuestro autor: "Estas palabras pueden perfectamente entenderse de una alusión a aquella cualidad de los cuerpos gloriosos que los teólogos llaman *agilidad*, por la cual el cuerpo del bienaventurado se sustrae a las leyes de la gravedad" [108]. Claro que en absoluto *se podrían* entender así. Pero a condición de que la negación de la muerte de la Virgen no fuera una opinión singular en la Iglesia y de que el pueblo cristiano, al rezar todos los días el Santo Rosario, no entendiese de otra forma el cuarto misterio glorioso. El *soluta carnis pondere* no es otra cosa que un sinónimo poético de morir.

A estos límites hay que reducir la *consistencia* que la hipótesis de la inmortalidad de la Virgen ha obtenido después de la definición dogmática de la Inmaculada. Se trata de tres o cuatro autores que a fines del siglo pasado han defendido esa tesis singular, sin que hayan logrado imponerla en la teología.

8. *El derecho de la Virgen a la inmortalidad.*

Afirma el P. Jugie que "el privilegio de la Inmaculada Concepción da a María *un derecho cierto a la inmortalidad*" [109]. Su prueba *evidente* es ésta: "*María ha sido preservada de toda mancha de pecado original; ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem.* En ella no hay nada que provenga del pecado original, considerado como tal; nada cuya *causa verdadera y directa*—no decimos ocasión—sea el mismo pecado original; porque todo lo que proviene de él, considerado como tal, es una mancha, decimos, *en algún modo forma parte del mismo pecado.* Totalmente preservada del pecado original, la Virgen ha escapado a todas sus consecuencias, y por lo tanto, a la muerte misma" [110].

Esta argumentación supone en la mente del autor toda una concepción particular sobre la naturaleza y esencia del pecado original. Concepción en la que el autor tiene conciencia de separarse "no sólo de la manera de hablar de los antiguos teólogos escolásticos, incluído Santo Tomás, sino también de

---

108 JUGIE, 462 nota 1.

109 JUGIE, 510.

110 JUGIE, 526. Cuando el autor dice que la Virgen ha escapado a la muerte, quiere decir sólo que tiene "*un derecho cierto* a la inmortalidad primitiva", no que *de hecho* no haya muerto.

la que usa la mayoría de los teólogos modernos"[111]. No es precisamente una recomendación de su teoría.

No vamos, sin embargo, a entrar en su discusión, porque nos parece innecesario. Bástenos señalar un equívoco en toda esta manera de argumentar. Si María tiene derecho a la inmortalidad, ¿en qué título se funda ese derecho? Según el P. Jugie[112], sin duda en el privilegio de su Inmaculada Concepción. Pero, ¿por qué la Inmaculada Concepción de María puede ser título positivo al derecho de la inmortalidad? Notemos que María hubiera tenido que caer bajo el pecado original si no se la hubiera preservado. Por lo mismo, su gracia inicial no la tiene en virtud de la primera elevación que Dios hizo del género humano en Adán, sino en virtud de esta nueva concesión y privilegio. Ahora bien, ¿de dónde nos consta que la elevación inicial de María al orden sobrenatural llevaba consigo el *derecho* a todos los dones preternaturales? De alguno de esos dones nos consta que *de hecho* los tuvo. Pero, ¿y de los demás? El hecho nos indica más bien lo contrario. La pasibilidad de María nos orienta hacia su mortalidad natural; por no hablar del hecho mismo de su muerte, que creemos suficientemente seguro en la tradición.

No es, pues, el estado de María una simple vuelta al estado de justicia original, ni siquiera de derecho. No hay razón suficiente para afirmarlo, y tendría que probarse positivamente.

Más aún. La Iglesia Romana lleva muchos siglos aludiendo en su liturgia no sólo a la muerte de la Virgen, sino también a la condición mortal de su naturaleza. Nos referimos a la secreta de la fiesta de la Asunción: "Subveniat, Domine, plebi tuae Deigenitricis oratio, quam etsi *pro conditione carnis* migrasse cognoscimus"... Esta oración, contenida ya en el Sacramentario que Adriano I envió a Carlomagno entre 784 y 791, ha permanecido intacta en la Misa del 15 de agosto a través de todas las reformas de los libros litúrgicos. Su sentido es claro, y no hay por qué entretenerse en refutar interpretaciones alambicadas e inverosímiles[113].

Por eso no es de extrañar que la condición mortal del cuerpo de la Virgen recurra con frecuencia en los autores occidentales. Pero es de mucho interés hacer notar que la misma idea se encuentra también en los escritores orientales. Según San Modesto, aquí abajo Jesús y María han sido "concorpora-

---

111 JUGIE, 530.
112 JUGIE, 539-541.
113 JUGIE, 520.

les en la pasibilidad y en la mortalidad"[114]; San Germán dice a María que "por tener un cuerpo mortal, como el nuestro, no podía escapar a la muerte, común a todos los hombres"[115]; para San Andrés de Creta es cierto que "la muerte, que es natural al hombre, ha llegado hasta María"[116]; San Juan Damasceno se admira de que la Virgen, "que al dar a luz superó todas las leyes de la Naturaleza, haya sucumbido bajo las mismas leyes en su muerte"[117]. "Ella, espiga del campo de la mortalidad, paga a la ley de la muerte su tributo" (León VI)[118]. Ella "muere según la Naturaleza" (Juan Geómetra)...[119].

El conjunto de todas estas consideraciones es de un peso tal, que un teólogo no puede desligarse fácilmente de la conclusión que sostiene la mortalidad natural de María. Dios, que le concedió otros dones del estado de inocencia, no le concedió el de la inmortalidad, sin duda por bienes mayores.

Cierto que hay algunos pocos teólogos que han sostenido lo contrario. Pero son una minoría, incapaz por sí sola de contrarrestar el peso de las consideraciones anteriores.

Ni el que ignoremos el modo concreto de su muerte es razón suficiente para que neguemos su condición mortal, como no lo es para negar que murió. El P. Jugie[120] trata de sacar demasiado partido a esta consideración, que si aisladamente pudiera tal vez tener alguna fuerza, teológicamente no tiene ninguna.

9. *Un examen de las razones teológicas a favor de la muerte de María.*

El P. Jugie, "haciendo el papel de los teólogos que quieran impugnar la muerte de la Virgen"[121], ha sometido a riguroso examen los argumentos teológicos que para probarla pueden aducirse. Estos los reduce a los siguientes: la asociación de María a la obra del Redentor, el deseo de la Madre por

---

114 Cf. JUGIE, 222.
115 Cf. JUGIE, 232.
116 Cf. JUGIE, 241.
117 Cf. JUGIE, 249.
118 Cf. JUGIE, 266.
119 Cf. JUGIE, 318.
120 JUGIE, 570s.
121 JUGIE, 582.

parecerse a su Hijo, la maternidad espiritual de María y la ley universal de la muerte.

A todas estas razones pone sus reparos el P. Jugie [122]. Reparos que no vamos a examinar, porque preferimos subrayar una consideración general, de orden metodológico, que nos parece más importante.

En efecto, el P. Jugie se mueve en el campo de las razones teológicas con entera libertad y sin trabas ningunas. Como quien cree haber demostrado que el hecho de la muerte de María es del todo opinable. Eso es peligroso en teología, porque no llegamos a penetrar suficientemente la naturaleza íntima de los dogmas. En nuestro caso sería preciso proceder de modo inverso. Dado el hecho de la muerte, suficientísimamente atestiguado por la tradición, con él ante la vista hay que investigar la conexión íntima de los privilegios marianos que con ella se enlacen, con los demás dogmas. Al hacerlo así, las razones teológicas, que por sí solas nos pudieran dar una posible interpretación de las doctrinas reveladas, nos llevan a la visión verdadera del panorama completo de la revelación.

Con ello caen también por tierra las razones de aparente conveniencia que nuestro entendimiento puede buscar en la inmortalidad de María [123]. Es imposible al pobre entendimiento humano atinar con la verdad de las realidades sobrenaturales y con sus mutuas dependencias, cuando trabaja por su cuenta y riesgo sin apoyarse en las doctrinas reveladas.

Y como creemos que el hecho de la muerte de la Virgen no es dudoso ni teológica ni históricamente, nos parece que hay que tomarlo como base para toda especulación de garantía.

10. *Conclusión.*

El hecho de la muerte de la Virgen no es algo opinable en teología. Ni siquiera es una sentencia piadosa. Los teólogos actuales lo dan al menos por cierto.

Profesado por la Iglesia en su liturgia durante más de doce siglos consecutivos, su afirmación se impone; su negación no parece pueda evitar la nota de temeridad.

---

122 JUGIE, 542-569.
123 JUGIE, 569-582.

Más aún. Todos los indicios nos llevan a sostener que esa doctrina está ligada con una tradición apostólica.

Para desconocerlo es preciso dar a determinados textos un relieve desmesurado y leer bajo esa luz equívoca otros muchos documentos, viendo en ellos lo que en realidad no dicen. Pero ese método tiene que oscurecer por fuerza la verdadera perspectiva histórica y borrar los contornos del panorama teológico. Prueba de ello es la obra del P. Jugie, tan benemérita en otros aspectos.

J. A. de Aldama, S. I.

Facultad teológica de Granada.

Bulario de la Inquisición española

Hace tiempo acariciamos el plan de escribir una historia lo más completa posible de la Inquisición, particularmente de la española. Para ello hemos procurado estudiar con la mayor detención posible diversos puntos particulares sobre la misma [1], y aun nos lanzamos ya, como primer avance de una idea de conjunto, a presentar una síntesis de la primera organización y de los procedimientos de la Inquisición en España [2].

Sin embargo, estos mismos trabajos de investigación y el conocimiento cada vez más amplio de la bibliografía sobre un tema tan apasionante [3] nos han llevado a la convicción de

---

1 He aquí algunos de estos trabajos:

Documentos inéditos interesantes sobre los alumbrados de Sevilla de 1623-1628. En ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, vol. 11 (1932), 268s, 401s.

Die Spanische Inquisition und die "Alumbrados" (1509-1667), nach den Originalakten in Madrid und in anderen Archiven. Berlín y Bona, 1934.

La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667), según las actas originales de Madrid y de otros archivos. (Refundición castellana, aumentada y completada, de la tesis "Die span. Inquisition"). Madrid, 1936. En *Bibl. de Est. Eccles.*, núm. 4.

La Inquisición española en Valencia. Extracto de un proceso original. En "Analecta Sacra Tarraconensia", *Miscell. Finke,* vol. 11 (1935), 37s.

La Inquisición en Valencia. Nuevos documentos que ilustran su primera actividad. En "Anal. S. Tarrac." *Homenaje a Rubió y Lluch* (junio-julio, 1936), II, 395s.

La Inquisición española incipiente. En "Gregor.", vol. 20 (1939), 101s, 507s.

2 *La Inquisición en España*2, B., 1946. En "Bibl. pro Ecl. et Patria", núm. 12.

3 En la abundantísima bibliografía acerca de la Inquisición es necesario distinguir perfectamente los adversarios sistemáticos de la misma y los defensores de ella o que al menos procuran ser objetivos en sus apreciaciones. Entre los primeros podemos notar: Ante todo, LLORENTE, JUAN ANTONIO. *Historia crítica de la Inquisición española,* ed. española, Madrid, 1822. Ed. francesa. P. 1817.—*Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición,*

que, para realizar algo completo y digno del estado actual de la crítica histórica, es absolutamente necesario acudir a las fuentes y beneficiarse en la mejor forma posible del riquísimo material que se guarda en los archivos. Sólo así, con el conocimiento exacto de los materiales existentes, podremos aspirar a dar una idea completa y objetiva de la actividad y eficacia y aun de la naturaleza de una institución que tanto se presta a las más apasionadas discusiones.

Ejemplo de estos trabajos de investigación de las fuentes, y juntamente de serenidad en sus juicios históricos, nos lo ofrece el publicista alemán Ernesto Schäfer[4] en su profundo estudio sobre los procesos de la Inquisición española contra los protestantes. Del mismo tipo son los múltiples estudios del P. Fidel Fita acerca de la Inquisición española y los trabajos beneméritos de varios investigadores modernos[5], en-

---

Madrid, 1812.—*Anales de la Inquisición de España*, Madrid, 1812-1813. Por su extremado apasionamiento y sectarismo, no merece ninguna fe, por más que conoce y maneja gran cantidad de documentos, LEA, ENRIQUE CARLOS, *A History of the Inquisition, of Spain*, 4 vols.., Nueva York, 1922. *A History of the Inquisition of the middle ages*, 3 vols., Nueva York, 1887. *The Inquisition in the Spanish Deppendencies*, Nueva York, 1908. Por su fanatismo anticatólico, no obstante el profundo conocimiento que posee de las fuentes, su obra no tiene valor histórico, como otras similares que ha escrito el autor y son verdaderos libelos contra la Iglesia Católica. MONTANUS REG., *Inquisitionis hispanicae artes aliquot jam olim detectae a Reginaldo Montano hispano*, Madrid, 1857.—SABATINI, RAFAEL, *Torquemada and the Spanish Inquisition*, Londres, 1927.

De carácter más objetivo o directamente defensores de la Inquisición son los siguientes: DOUAIS, M., *L'Inquisition. Ses origines se procédure*. París, 1906. GUI, BERNARDO, *Practica officii Inquisitionis haereticae pravitatis*. Ed. Douais, París, 1886. HEFELE, CARLOS, *El Cardenal Giménez de Cisneros y la Iglesia española en el siglo XV*. Trad. Castell. Barcelona. 1869. Ed. alemana. Tubinga, 1844. MONTES, G., *El crimen de Herejía*. Madrid, 1919. ORTÍ Y LARA, *La Inquisición española*. Madrid, 1877. PÁRAMO, L., *De origine et progressu officii sanctae Inquisitione eiusque dignitate et utilitate*, Madrid, 1598. RODRIGO, FR. J., *Historia verdadera de la Inquisición*, 3 vols., Madrid, 1876-77. VACANDARD, E., *L'Inquisition*, París, 1907.

[4] *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der spanischen Inquisition in XVI Jarhunder*, 3 vols. Gutersloh, 1902.

[5] FITA, FIDEL, S. J. Aparte de los trabajos sobre las Bulas, de que se habla más adelante, publicó multitud de estudios acerca de la Inquisición española. He aquí algunos: La verdad sobre el martirio del Santo Niño de la Guardia, o sea el proceso y quema (16 de noviembre de 1492) del judío Jusé Franco en Avila. En "Boletín de la Real Academia de la Historia", vol. 11 (1887), 7s. Memoria del Santo Niño de la Guardia, escrita en 1544. En "Boletín"..., vol. 11, 135s. La Inquisición Toledana. Relación contemporánea de los autos y autillos que celebró desde el año 1485 hasta 1501. En "Boletín"..., vol. 11, 289s. Pico de la Mirándula y la Inquisición española. Breve inédito de Inocencio VIII. En "Boletín"..., vol. 16, 432s. La Inquisición de Ciudad Real en 1483-1485. Documentos inéditos.

tre los cuales queremos destacar los del incansable agustino P. Miguel de la Pinta Llorente[6].

Mas todos estos trabajos y los materiales inéditos que con ellos se nos han dado a conocer resultan todavía insuficientes para poder enjuiciar debidamente a la Inquisición española. Es necesario ensanchar más el campo, ahondando en los archivos y sacando a luz una mayor cantidad de documentos inquisitoriales, que nos permitan, sobre una base amplia y segura, realizar nuestro ideal de una amplia historia crítica y documentada de la Inquisición en España.

Guiados por estos deseos, hemos concebido la publicación de una serie de documentos básicos, que dividimos en dos secciones. La primera comprende documentos directivos o canónicos, que marcan las normas que debía seguir la Inquisición; la segunda abarca documentos prácticos, que manifiestan cómo de hecho procedía. Al primer grupo pertenecen, ante todo, las *Bulas y demás documentos pontificios,* que forman la base del procedimiento inquisitorial. En segundo lugar, las *Instrucciones dadas por los Inquisidores generales,* que constituían como el Código que regía a los inquisidores en sus actividades inquisitoriales.

En el segundo grupo incluímos igualmente dos clases de documentos: en primer lugar, los *procesos,* que presentan

---

En "Boletín"..., vol. 20 (1892), 462s. Se reproducen: El proceso de la Pampana (9 octubre 1483, 23 febrero 1484); proceso de Juan González Pampán, ausente (24 enero-24 febrero 1484). La Inquisición de Guadalupe. En "Boletín"..., vol. 23 (1893), 283s. Se reproducen: Proceso de Beatriz Núñez, natural de Ciudad Real y vecina de Guadalupe (13 enero-31 julio 1485). Proceso de Manuel González, posadero del mesón Blanco (15 enero-31 julio 1485). ALONSO GETINO, F. L. G., *Vida y procesos de Fray Luis de León,* Salamanca, 1907. *El proceso de F. Luis de León,* Salamanca, 1906. CIRAC ESTOPAÑÁN, S., *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva.* (Tribunales de Toledo y Cuenca.) Madrid, 1942. SANTA MARÍA, RAMÓN, *La Inquisición de Ciudad Real.* Proceso original del difunto Juan Martínez de los Olivos, 6 septiembre 1484, 15 marzo 1485. En "Boletín"..., t. 22 (1893), p. 355s. Proceso del difunto Juan González Escogido (8 agosto 1484, 15 marzo 1485). En "Boletín"..., t. 22, p. 189s. SERRANO Y SANZ, MANUEL, Proceso de Juan de Vergara. En "Revista de Archivos", 4 (1901) 896s, 6 (1902) 29s., 466s. Francisca Hernández y el bachiller Antonio Medrano. Sus procesos por la Inquisición. En "Boletín de la R. Acad. de la Hist.", 41 (1902), 105s. Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI. Resumen del proceso. En "Revista de Archivos", 7 (1903), 1s., 130s.

[6] Proceso inquisitorial contra los catedráticos hebraístas salmantinos Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra y Fr. Luis de León. I. Gaspar Grajal, Madrid, 1935. Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de la Brozas, M. 1941. Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel. M. 1942. Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra, M. 1946.

en la forma más plástica y concreta el modo cómo la Inquisición aplicaba de hecho las normas dadas por los Papas y los Inquisidores generales; es decir, los procedimientos prácticos de la Inquisición. En segundo lugar, las *relaciones de autos de fe,* que en poco espacio nos dan a conocer gran número de síntesis de procesos, y por consiguiente describen de la manera más viva la actividad de la Inquisición española. Estos dos tipos de documentación son en realidad los más conocidos, pues particularmente en estos últimos decenios se han publicado multitud de trabajos sobre procesos y autos de fe. Sin embargo, por ser de tan capital importancia, y habiéndose conservado en una enorme cantidad en los archivos de la Inquisición, es necesario dar a conocer todavía una mayor abundancia de ellos.

Comenzamos, pues, nuestro trabajo con la edición del *Bulario Pontificio,* que preparamos con gran interés [7], pero advirtiendo al mismo tiempo que tanto las Instrucciones de los Inquisidores generales, como una buena cantidad de Procesos y Relaciones de Autos de fe, se hallan en preparación muy adelantada. Ahora, en atención a los que se interesan por estos estudios, queremos dar un avance sobre la significación y contenido del Bulario.

* * *

Ante todo, conviene conocer el material impreso que hasta el presente poseemos. Poco ha sido, en verdad, lo que los diversos historiadores de la Inquisición española han reproducido referente al Bulario Pontificio. Por regla general, lo publican al fin de sus obras a modo de documental o "piezas justificativas", y no hay que decir que en el sistema de publicación y transcripción de los originales adolecen algunas de estas obras de falta fundamental de crítica.

Aparte los primeros historiadores, Páramo y Montano, y algo también el Cardenal Baronio en sus *Anales,* los autores a que aquí principalmente nos referimos son *Antonio Llorente* [8], a principios del siglo XIX, y *Enrique Carlos Lea* [9], a fines del mismo y principios del XX. Llorente, como antiguo secretario de la Inquisición, había manejado gran número de

---

7 Nuestro propósito era publicarlos próximamente; pero nuevos descubrimientos en el Arch. Vat. nos obligan a retrasar su publicación.

8 Véanse arriba, en la nota 3, las obras principales de Llorente sobre la Inq. esp.

9 En la nota 3 pueden verse las obras de Lea sobre la Inquisición española.

originales de toda clase de documentos inquisitoriales, y naturalmente había tenido en sus manos la abundante colección de las Bulas Pontificias dirigidas a los Inquisidores generales o a los Reyes españoles referentes a la Inquisición. Por esto se explica que sea él quien, hasta nuestros días, diera a conocer más documentos pontificios relacionados con la misma. Por caminos muy diversos anduvo el norteamericano Enrique Carlos Lea, quien se propuso recoger de innumerables archivos el mayor número posible de documentos inéditos sobre la Inquisición, y en efecto utiliza en su monumental *History of the Inquisition of Spain* innumerables piezas inéditas. Entre éstas nos encontramos solamente con un par de documentos pontificios, cosa verdaderamente sorprendente, pues sin duda conoció los fondos del Archivo Histórico Nacional, que citaremos después, de donde pudo sacar a manos llenas Bulas pontificias enteramente desconocidas.

Pero quien ha dado en esto un verdadero paso de gigante es el incansable investigador y publicista *P. Fidel Fita, S. J.*, quien ya desde 1887 comenzó a publicar documentos inéditos interesantísimos relacionados con la Inquisición española. Entre éstos son dignísimos de consideración los dos trabajos aparecidos en el volumen XV del "Boletín de la Real Academia de la Historia", en los que se editan por vez primera un número muy considerable de Bulas y Breves pontificios referentes a la Inquisición española, completados con otros estudios posteriores del mismo P. Fita [10].

Sin embargo, no agotó, ni mucho menos, el arsenal inédito de documentos pontificios que se guarda en el Archivo Histórico Nacional y se relacionan con la Inquisición. Cierto que entre los documentos publicados por el P. Fita se hallan los más fundamentales para la Inquisición. Pero no hay duda que, sea por no juzgarlos tan interesantes, sea por desconocerlos, omitió algunos de especial interés.

Por lo demás, aunque posteriormente algunos otros historiadores se han ocupado de la Inquisición española, no tenemos noticia de que ninguno de ellos haya dado a conocer nuevas Bulas pontificias.

Ahora bien, aunque de esta manera haya sido ya publicada multitud de documentos pontificios referentes a la Inquisición, hemos decidido volverlos a reproducir nosotros junto con los demás inéditos que hemos encontrado. A esto nos mueven dos razones. La primera, el tener reunidas sistemá-

10 Más abajo damos la nota completa de estos trabajos del P. F. Fita.

ticamente y con estricto orden cronológico todas las disposiciones pontificias que atañen a la Inquisición española. La segunda es de carácter más bien técnico y se refiere en particular a los documentos editados por Llorente y Lea. En efecto, dada su falta de crítica y aun de fidelidad histórica, que hacen no pueda uno fiarse de sus reproducciones, es absolutamente necesario compulsarlas de nuevo con el original y publicarlas con toda fidelidad.

Muy distinta es esta cuestión en lo que se refiere al P. Fita, a quien hemos de rendir aquí el homenaje más sincero de admiración; pues en nuestros trabajos de lectura y comparación de estos documentos hemos podido convencernos de la absoluta competencia y fidelidad en la lectura y reproducción de los textos más difíciles.

Por razones parecidas nos hemos decidido a reproducir todos los documentos pontificios tomándolos directamente de los originales. En los inéditos es ésta una cuestión evidente de crítica, lo cual en la práctica tenía para nosotros consecuencias trascendentales. Porque en la mayor parte de los casos existen en el Archivo Histórico Nacional dos series de textos. Una son los pergaminos originales, reunidos en tres grandes volúmenes del Archivo Histórico Nacional. Otra es una copia oficial hecha por el Consejo General de la Inquisición y conservada todavía en cuatro tomos. La circunstancia de que esta copia está hecha por hombres técnicos y, por consiguiente, con toda fidelidad al original, y por otra parte el ser muy clara y de un manejo muy cómodo, inclina fácilmente a preferirla a los originales, siempre incómodos y frecuentemente de difícil lectura. Sin embargo, el principio fundamental de crítica nos impuso la obligación de atenernos rigurosamente al original en la reproducción de los textos inéditos. Solamente en los casos en que no hemos podido dar con el original y sólo conocemos el documento en una copia, lo tomamos de ésta.

Por lo que se refiere a los documentos ya publicados por Llorente y Lea, la razón de reproducirlos ahora nosotros directamente del original o de la copia de donde ellos los tomaron es obvia; pues no fiándonos de su fidelidad crítica e histórica, es natural que prescindamos de este trabajo.

Semejante proceder seguimos también en la gran multitud de Bulas y Breves reproducidos por el P. Fita y que, para ofrecer una obra completa, volvemos nosotros a editar. Si atendiéramos únicamente a la competencia del gran investigador jesuíta y a la exactitud de su edición, ciertamente, en los do-

cumentos editados por él, bastaría reproducir su texto tal como él nos lo ofrece. Pero, bien considerado el asunto, teniendo presente que la uniformidad y seguridad de la nueva edición que presentamos exigía tomar el texto directamente de los originales, y por otra parte, puesto que para todo lo demás teníamos que manejar los originales del Archivo Histórico Nacional, se imponía el trabajo de cotejar igualmente los documentos editados por el P. Fita. Así lo hemos hecho, en efecto; por lo cual podemos asegurar que todos los textos que publicamos, tanto los inéditos como los ya publicados por otros autores, incluso los numerosos del P. Fita, los reproducimos directamente del original o de las copias más autorizadas, cuando éste no se encuentra.

* * *

Supuestas estas indicaciones generales, queremos dar aquí una reseña bien detallada de las diversas ediciones conocidas hasta el presente:

Ripoll, *Bullarium Fratrum Praedicatorum,* vol. I, p. 38s. Reproduce la Bula de Gregorio IX, del 26 de mayo de 1232, dirigida al Arzobispo de Tarragona, Espárrago. El mismo reproduce algún otro documento Pontificio, que directa o indirectamente está relacionado con la Inquisición, como la Bula de Canonización de San Raimundo de Peñafort (ib.).

Diago, *Historia de la Provincia de Aragón de los Padres Predicadores,* Barcelona, 1599. Reproduce la misma Bula anterior, libro I, cap. 3.

Rainaldo, *Annales Ecclesiastici* (continuación de Baronio); ed., Luca; ad a 1485, n. 20, p. 85, col. 2, publica el Breve de Inocencio VIII, de 15 de julio de 1485, dirigido a los inquisidores españoles.

Llorente, A., *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne,* París, 1818, vol. IV, p. 346s. Reproduce los siguientes documentos pontificios:

Breve de Sixto IV a los Reyes Católicos, de 24 de enero de 1482: IV, p. 346s.

Breve de Sixto IV a los Reyes Católicos, de 10 de octubre de 1482: IV, 349s.

Rescripto de Sixto IV a la Reina Doña Isabel, de 23 de febrero de 1483: IV, 352s.

Bula del 2 de agosto de 1483: IV, p. 357s.

Lea (Enrique Carlos), *A History of Inquisition of Spain,*

Nueva York, 1922: vol. I, p. 587s. Reproduce una Bula de Sixto IV, de 18 de abril de 1482.

Aparte esta Bula pontificia, reproduce también Lea un documento importante de Fernando el Católico al Papa Sixto IV, de 13 de mayo de 1482: vol. I, p. 590s.

Fita (Fidel), "Boletín de la Real Academia de Historia": volumen 15s. Reproduce un número muy considerable de documentos pontificios referentes a la Inquisición española. Lo mismo se reproduce en la edición separada *La España hebrea, datos históricos,* Madrid, 1889. He aquí, en orden cronológico, dichos documentos, con la indicación exacta del lugar del "Boletín" y de la edición separada en que se encuentran:

Bula de Sixto IV a los Reyes Católicos, por la que se concede facultad de establecer la Inquisición. Está incluída en un manifiesto de los primeros inquisidores nombrados, Miguel de Morillo y Juan de San Martín: "Boletín", XV, 447s.; ed. separ., p. 73s.

Breve de Sixto IV, de 29 de enero de 1492: "Boletín", XV, 459s:; ed. separ., p. 83s.

Bula de Sixto IV, de 11 de febrero de 1482: "Boletín", XV, 462s.; ed. separ., p. 86s.

Breve de Sixto IV, de 10 de octubre de 1482: "Boletín", XV, p. 465s.; ed. separ., p. 89s.

Breve de Sixto IV, de 10 de octubre de 1482: "Boletín", XV, p. 467; ed. separ., p. 91.

Rescripto de Sixto IV, de 23 de febrero de 1483: "Boletín", XV, p. 468; ed. separ., p. 92s.

Bula de Sixto IV, de 25 de mayo de 1483; "Boletín", XV, p. 475s.; ed. separ., p. 99s.

Bula de Sixto IV, de la misma fecha, 25 de mayo de 1483: "Boletín", XV, p. 474s.; ed. separ., p. 98s.

Bula de Sixto IV, de la misma fecha, 25 de mayo de 1483: "Boletín", XV, p. 472s.; ed. separ., p. 96s.

Bula de Sixto IV, de 2 de agosto de 1483, incluída en el documento auténtico de Evora, de 7 de enero de 1484: "Boletín", XV, p. 477s.; ed. separ., p. 101s.

Breve de Sixto IV, de 13 de agosto de 1483: "Boletín", XV, p. 489s.; ed. separ., p. 113s.

Bula de Inocencio VIII, de 11 de febrero de 1485: "Boletín", XV, p. 575s.; ed. separ., p. 129s.

Breve de Inocencio VIII, de 15 de julio de 1485: "Boletín", XV, p. 573s.; ed. separ., p. 128s.

Bula de Inocencio VIII, de 31 de mayo de 1486; "Boletín", XV, p. 576s.; ed. separ., p. 130s.

Bula de Inocencio VIII, de 5 de julio de 1486: "Boletín", XV, p. 577s.; ed. separ., p. 131s.

Bula de Inocencio VIII, de 3 de abril de 1487: "Boletín, XVI, p. 367s.; ed. separ., p. 161s.

Breve de Inocencio VIII, de 25 de septiembre de 1487: "Boletín", XV, p. 578s.; ed. separ., p. 133s.

Bula de Inocencio VIII, de 10 de noviembre de 1487: "Boletín", XV, p. 759s.; ed. separ., p. 134s.

Breve de Inocencio VIII, de 26 de noviembre de 1487: "Boletín", XV, p. 490s.; ed. separ., p. 114s.

Breve de Inocencio VIII, de 27 de noviembre de 1487: "Boletín", XV, p. 581s.; ed. separ., p. 136s.

Breve de Inocencio VIII, de 16 de diciembre de 1487: "Boletín", XVI, p. 314s.; ed. separ., p. 154s.

Bula de Inocencio VIII, de 17 de mayo de 1488: "Boletín", XV, p. 582s.; ed. separ., p. 137s.

Breve de Inocencio VIII, de 14 de julio de 1488: "Boletín", XV, p. 565s.; ed. separ., p. 139.

Breve de Inocencio VIII, de 28 de agosto de 1488: "Boletín", XV, p. 587s.; ed. separ., p. 142s.

Breve de Alejandro VI, de 12 de agosto de 1493: "Boletín", XV, p. 565s.; ed. separ., p. 120s.

Breve de Alejandro VI, de 13 de agosto de 1493: "Boletín", XV, p. 590s.; ed. separ., p. 145s.

Breve de Alejandro VI, de 12 de marzo de 1494: "Boletín", XV, p. 566s.; ed. separ., p. 121s.

Breve de Alejandro VI, de 26 de junio de 1494: "Boletín", XV, p. 592s.; ed. separ., p. 146s.

Breve de Alejandro VI, de 18 de febrero de 1495: "Boletín", XV, p. 594s.; ed. separ., p. 149.

Breve de Alejandro VI, de 26 de marzo de 1496: "Boletín", XV, p. 596s.; ed. separ., p. 151s.

Breve de Alejandro VI, de 17 de septiembre de 1498: "Boletín", XV, p. 587s.; ed. separ., p. 152s.

* * *

Por lo que se refiere al material inédito que hemos aportado en nuestro Bulario, podemos calcularlo en algo más de la mitad. De este modo, de cerca de cien piezas que comprende, más de cincuenta de ellas ven ahora por vez primera la luz pública. He aquí, pues, la indicación de los diferentes archivos donde hemos podido hallar estos materiales:

I. En primer lugar hemos examinado detenidamente los

fondos de la Inquisición española en el *Archivo Histórico Nacional de Madrid,* y realmente podemos atestiguar ya desde ahora que en ellos hemos encontrado una vena abundantísima. Efectivamente, se conservan en dicho archivo dos colecciones de capital importancia en todo este asunto y que por lo mismo conviene dar a conocer aquí con todo detalle:

1. *Colección de Bulas y Breves pontificios referentes a la Inquisición en sus propios originales.* En realidad la mayor parte se conservan en sus pergaminos originales, muchos con los plomos todavía en perfecto estado. Pero en algunos pocos casos no es el original, sino una copia muy antigua la que se guarda. Así sucede con la Bula de fundación de la Inquisición, expedida por Sixto IV el 1.° de noviembre de 1478. Esta preciosa colección consta de tres volúmenes en gran folio, donde se hallan los pergaminos cosidos, bien sujetos y muchos de ellos plegados a semejanza de Códices. Comprenden desde el principio de la Inquisición española hasta los últimos tiempos de su funcionamiento. Su designación es: *Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición, cód. 1-3.*

En esta colección se hallan por orden cronológico el original de la mayor parte de los documentos editados por el P. Fita. Pero además de éstos hemos encontrado nosotros un buen número no publicados por él, sobre todo a partir del punto en que él lo dejó, desde fines del siglo XV.

2. La segunda colección es una copia antigua, de más fácil manejo, que consta de cuatro volúmenes y lleva el siguiente título:

"Breves Apostólicos o Recopilación de los privilegios concedidos por los Summos Pontífices al Oficio de la Santa Inquisición, sacados de sus originales por mandato del ilustrísimo Sr. D. Fernando de Valdés, Arzobispo de Sevilla, Inquisidor general y del Consejo de la Santa General Inquisición, por el bachiller Francisco González de Lumbreras, capellán de dicho señor Inquisidor general, el año 1566, como se refiere en la pág. 71 de estas tablas". Su designación es: *Archivo Histórico Nacional, Madrid, Inquisición, cód. 120-123.* Conviene, sin embargo, advertir lo siguiente: En la numeración de los cuatro volúmenes se cometió un error de orden, por lo cual conviene tener presente que los números del Archivo se corresponden en esta forma: vol. I = n. 122; vol. II = n. 120; vol. III, 1 = n. 121; vol. III, 2 = n. 123.

Esta colección es sumamente abundante y en ella hemos encontrado no solamente la copia de los originales, sino también algunas transcripciones de documentos que no se hallan

en otras partes. En estos casos ésta ha sido, naturalmente, la base de nuestra edición.

Conviene tener presente asimismo la circunstancia de que no se sigue orden cronológico, como en la colección de los originales, sino un orden sistemático, que dificulta un tanto el encontrar los documentos. La clasificación sistemática de los mismos se indica detalladamente en un índice que se halla al principio del primer volumen.

II. En segundo lugar se ofrecía el *Archivo Vaticano*, como depósito seguro y abundante de documentos pontificios relacionados con la Inquisición española. Por esto tuvimos especial interés en buscar personalmente en dicho Archivo todo lo que ofreciera alguna probabilidad de proporcionarnos esta clase de materiales. Sobre todo, como era obvio, recorrimos detenidamente los amplísimos registros de los Papas Sixto IV, Inocencio VIII y Alejandro VI, que son los que más intervinieron en el primer desarrollo de la Inquisición.

Muy variada y de muy diverso valor fué la cosecha recogida en el *Archivo Vaticano*. Desde luego, encontramos registrados en el Vaticano un buen número de documentos pontificios cuyo original habíamos visto en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Asimismo, algunos de los publicados por el P. Fidel Fita. En cambio, fueron muy raros los casos de documentos pontificios referentes a la Inquisición española descubiertos en el Archivo Vaticano y que no se hallaran en Madrid. Mas, por otra parte, pudimos ver multitud de Breves o Bulas que trataban de materias de algún modo relacionadas con la Inquisición o con la actividad de los Reyes Católicos y de los Papas en la persecución de la herejía [11].

Esta documentación se halla principalmente en los dos fondos siguientes: En primer lugar, en el *Arch. Vat.* propiamente tal, *armario 39*, vols. 15, 18, 19 y 20. Además, en el *Registro Vat.*, vols. 549, 587, 677, 682, 685, 686, 743, 756, etc.

Esto no obstante, bien pronto nos convencimos de que eran muchísimos los documentos pontificios que no quedaban consignados en los Registros correspondientes; pues siendo así que posíamos gran número de fichas de las Bulas y Breves originales emanados por dichos Pontífices y conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, eran relativamente pocos los que lográbamos descubrir en los registros del Ar-

11 Según antes indicamos, acaban de descubrirse un buen número de documentos pontificios en el Archivo Vaticano, que procuraremos incluir en nuestra colección.

chivo Vaticano. Por otra parte, constando sin género de duda de la autenticidad de los originales de Madrid, no era tan de sentir el no encontrarlos registrados, pues evidentemente los originales son los que deben servir de base para nuestra edición.

III. En tercer lugar pensamos que tal vez en el *Archivo de la Embajada española ante la Santa Sede* se encontrarían también documentos inquisitoriales provenientes de la Santa Sede. Efectivamente, tuvimos ocasión de examinar la abundante colección de Bulas pontificias referentes a España que allí se conserva, así como también los fondos de la Embajada, y de hecho encontramos diversas copias de algunas Bulas más conocidas, como el nombramiento de Torquemada como Inquisidor general. Fuera de esto, descubrimos algún documento interesante no hallado en otras partes; pero debemos observar que la mayor parte de las Bulas referentes a la Inquisición que allí se conservan pertenecen a un período posterior al que nosotros abarcamos.

IV. Aparte estos tres Archivos, hemos estudiado igualmente otros dos centros de importancia. En primer lugar, la *Biblioteca de la Academia de la Historia, de Madrid*, en su abundante sección de manuscritos, en donde ciertamente encontramos multitud de materiales relacionados con la Inquisición española. Baste decir que allí se conserva toda la serie de volúmenes que contienen el largo y enojoso proceso del Arzobispo de Toledo Carranza. Pero debemos confesar que no hallamos absolutamente nada que pudiera aumentar el caudal de los documentos pontificios referentes a la Inquisición.

Con más detención todavía hemos podido examinar los fondos del *Archivo de la Corona de Aragón, de Barcelona,* donde tanto material inédito se halla reunido. *Existe un Bulario abundantísimo* y no son pocos los documentos que se guardan referentes a la Inquisición en Barcelona. Pero casi lo único que hemos podido hacer en lo tocante a nuestro trabajo principal ha sido compulsar con el original un documento reproducido por Lea del Archivo de la Corona de Aragón. Fuera de esto, no hemos encontrado ningún otro documento que hiciera a nuestro caso.

* * *

Con todo esto, el material que hemos logrado reunir es de gran consideración, y teniendo presente que en él figuran,

en primer término, todos los originales conservados en el Archivo Histórico Nacional, se llega a la conclusión de que moralmente poseemos ya todos los documentos emanados de la Santa Sede en el primer período de la Inquisición española. Por otro lado, es muy natural que entre los manuscritos del Consejo Supremo de la Inquisición se conservaran cuidadosamente todas las Bulas y Breves pontificios que a este tribunal se referían. Y como nos consta que estos materiales se han podido salvar casi íntegros hasta nuestros días, podemos fácilmente suponer que nos hallamos en posesión de la inmensa mayoría de las Bulas y Breves dirigidos por los Papas a los inquisidores o relacionadas con la Inquisición.

Se concibe que se haya extraviado con el tiempo alguno de estos documentos, y particularmente conviene tener presente la falta de escrúpulos de Antonio Llorente, secretario durante largos años de la Inquisición, quien pudo haber eliminado los que pudieran oponerse a sus tendenciosas ideas contra la Inquisición española. Pero esto es sumamente improbable, ya que él mismo reproduce en sus obras buen número de estos documentos, y por otra parte no existe ningún indicio de que sacara o eliminara ninguno de los originales. Podemos, pues, quedarnos con la convicción, bien cimentada en la crítica histórica más exigente, de que la colección de Bulas y Breves pontificios que publicamos referente a la Inquisición es moralmente completa, ya que comprende todos los que encierra la colección de los originales del Consejo Supremo de la Inquisición, completados con la copia más antigua y autorizada, que se guarda en el Archivo Histórico Nacional, y por algunos otros documentos del Archivo Vaticano, de la Embajada española en Roma ante la Santa Sede y del Archivo de la Corona de Aragón.

En cuanto a los límites que nos hemos fijado en esta colección de documentos Pontificios referentes a la Inquisición, nuestro primer pensamiento fué limitarnos a los tres primeros Pontífices: Sixto IV, Inocencio VIII y Alejandro VI, que intervinieron en la Inquisición española, pues por ser éste el tiempo del primer desarrollo y organización de este tribunal (1478-1503), ellos fueron los que con sus disposiciones en forma de Breves o Bulas le fueron dictando las normas a que debía atenerse. Mas completando esta misma idea de abarcar en nuestra colección todos los documentos pontificios que dieran a conocer la primera organización y el procedimiento de la Inquisición española, nos decidimos a alargar este período, que podríamos designar como *constituyente,* hasta el año 1525,

mas dejando en los últimos decenios todos los documentos de puro trámite o de asuntos económicos, que no hacen al caso.

Así, pues, el *Bulario de la Inquisición española* presenta una colección completa de todos los documentos pontificios referentes a la Inquisición española en su primer período de veinticinco años (1478-1503), es decir, durante los Pontificados de Sixto IV, Inocencio VIII y Alejandro VI, a los cuales se añaden los más interesantes e instructivos hasta el año 1525, de Julio II, León X y Clemente VII.

BERNARDINO LLORCA, S. I.

Facultad teológica de Sarriá (Barcelona).

Notas, textos y comentarios

Acotaciones a un libro asuncionista

No es de todos los libros merecer una seria refutación. Las obras que consiguen tal privilegio ofrecen, por esta misma circunstancia, la garantía de cierto valor intrínseco, o por lo menos merecen que, dentro de su especialidad, sean atendidos con la debida observación. Tal ha ocurrido con una obra del reconocido orientalista P. Martín Jugie, A. A.[1]. Casi a un mismo tiempo vieron la luz pública el libro y las réplicas de sus adversarios. Y lo más notable del caso fué que las refutaciones han sido tan concienzudas y perfectas, que parece imposible se hayan podido escribir en el poco espacio de tiempo que medió entre la salida al público del libro del célebre asuncionista y la aparición en la palestra de sus formidables contradictores. Vale, pues, la pena de que paremos atención en este ya famoso escrito.

No le falta al libro del P. Jugie ni la autoridad del autor (conocida por sus numerosos escritos mariológicos y orientalistas), ni el interés de la actualidad (el tema asuncionista es de los más apasionantes hoy día en la Teología), ni tampoco el valor extrínseco que le presta el pie de imprenta (Città del Vaticano) y la colección de que forma parte (Studi e Testi) con la circunstancia de ir dedicado al Sumo Pontífice actualmente reinante. Además, una hojeada rápida al libro deja la impresión de una obra de erudición pasmosa, digna de su autor: VIII-747 páginas, innumerables notas, con no menos de diez páginas de índice de nombres citados (exactamente la abrumadora cifra de 732 autores), a los que siguen 60 revistas y 24 códices manuscritos. Parece que se ha agotado ya la materia o las fuentes en que estudiar la doctrina asuncionista.

Queremos advertir que a nuestras manos llegó la obra del P. Jugie cuando no habíamos tenido todavía noticia de su existencia. La devoramos con verdadera afición, pues nos preparábamos entonces para asistir a la Semana Mariológica Española, en que precisamente había de tratarse de la Asunción de María. No habían pasado quince días de su lectura cuando dimos con la primera refutación que de él salía a la luz pública: Carolus Balic, O. F. M., *De definibilitate Assump-*

1 Martin Jugie, A. A., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge.* Etude historico-doctrinale (Studi e testi, 114).—Città del Vaticano, 1944.

tionis B. Virginis Mariae in caelum[2]; y pocos días después recibíamos la recensión de la obra en *Gregorianum*[3]. Luego pudimos muy pronto leer la concienzuda réplica del *P. Otón Faller,* S. J.[4]; y todos estos escritos vinieron a confirmar en nuestro ánimo la impresión que la lectura directa de la obra nos había producido.

No vamos nosotros a refutar aquí el célebre libro del P. Jugie, sino dar a los lectores de Estudios Eclesiásticos una idea del mismo y señalar algunos de los puntos más controvertidos que toca.

I. CONTENIDO DE LA OBRA DEL P. JUGIE

Tres grandes partes abarca este libro: la muerte y Asunción de la Virgen en la Escritura y Tradición hasta el siglo IX (p. 9-294); en la Tradición oriental, después de los cismas, y en la latina, a partir del siglo X (p. 295-502); la muerte y Asunción de la Santísima Virgen (parte especulativa). Sigamos ahora su recorrido con alguna detención.

Comienza el autor con unas "consideraciones preliminares", en las que propone el planteamiento del problema. Para él la doctrina de la Asunción no ha de entenderse de la manera "comúnmente extendida entre el pueblo cristiano y comúnmente admitida por los teólogos" (p. 1), que supone una muerte real de la Virgen, después de la cual ella resucitó gloriosa y fué transportada en cuerpo y alma al cielo. Esta creencia comprende tres hechos que no son por igual admisibles: la muerte de María, su resurrección y su entrada triunfal en el cielo. Jugie prefiere definir el misterio con esta fórmula: "María, Madre de Dios, inmaculada desde su concepción, se encuentra viva en el cielo, con su cuerpo y alma glorificados, después de su traspaso de este mundo" (p. 3) De esta manera se prescinde del modo cómo se operó el misterio de la Asunción.

La *primera parte* se desarrolla en seis capítulos, que abarcan dos temas principales: el argumento de la Escritura y el de la Tradición (incluyendo la liturgia y examinando los escritos apócrifos). Por lo que se refiere a la Escritura, está conforme Jugie con "la generalidad de los teólogos" (p. 10) en reconocer que "la doctrina de la Asunción no está enseñada de

2 Roma, 1945. Como dice el autor, "in hoc opusculo nihil aliud invenies quam excerptam quamdam acroasim ex vigessimo primo volumine periodici commentarii cui titulus Antonianum, quod mox in lucem prodibit" (Introd.).

3 F. S. Müller, S. J., *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda.* Gregorianum 27 (1946) 110-135. En este artículo se hace una recensión detenida del libro, que más adelante citaremos, de los PP. Hentrich y de Moos, S. J., y con esta ocasión refuta la posición que respecto del mismo adopta el P. Jugie.

4 *De priorum saeculorum silentio circa Assuptionem B. M. Virginis.* Analecta Gregoriana, vol. XXXVI. Roma, 1946.

una manera clara y explícita en los libros santos" (íd.). Como pasajes implícitos, recuerda aquellos en que los teólogos generalmente ven de alguna manera indicada o encerrada la concepción inmaculada de María: Gén. 3, 15; Lc. 1, 28 (salutación angélica) y Lc. 1, 42 (saludo de Isabel). Estos textos, con todo, no satisfacen en modo alguno al autor, quien solamente encuentra en el Nuevo Testamento un título (que más adelante analizará) que le parece probativo: el de *Madre de mi Señor* (Lc. 1, 43). Sin embargo, no hay que decir que la Escritura haya callado la Asunción de la Virgen. Todo lo contrario; Jugie la encuentra en el capítulo 12 del Apocalipsis. Treinta y dos páginas densas emplea en explanar este argumento el autor, examinando primeramente el c. 12 en función de todo el Apocalipsis, haciendo luego una exégesis pormenorizada del susodicho capítulo, y aduciendo los testimonios de los Padres que dan a este lugar una interpretación mariológica. Un nuevo argumento "de congruencia" halla Jugie en la Escritura, que se basa en el principio "generalmente admitido en teología marial" (p. 46): que hay que conceder a la Virgen todo privilegio o favor otorgado a otros Santos. Pues bien, el autor descubre en S. Pablo (1 Thess, 4, 13-17, 1 Cor, 15, 51-52) y en Mt, 27, 51-53, que algunos han resucitado ya y están gloriosos en el cielo (los que lo hicieron, según Mt), y otros serán glorificados sin pasar por la muerte. Luego a la Virgen le corresponde también este privilegio: o una resurrección anticipada o un traspaso sin muerte.

Pasa ya en el capítulo segundo Jugie a examinar el hecho de la muerte de la Virgen según la Tradición de los cinco primeros siglos (p. 56-102), distinguiendo por partes la tradición antenicena, la que media entre Nicea y Efeso, y entre Efeso y el Concilio Ecuménico quinto. No hay testimonio, por oscuro y recóndito que sea, que no salga a luz en este capítulo: Orígenes, Hipólito, Efrén, Gregorio de Nyssa, Severino de Gábala, Jerónimo, Agustín, Paulino de Nola, hablan de la muerte de la Virgen; Ambrosio y Epifanio no descartan la posibilidad de una muerte cruenta; Timoteo de Jerusalén y probablemente Crisipo afirman su inmortalidad; Epifanio está dispuesto a admitir cualquier hipótesis con tal que sea digna de la Madre de Dios.

En cuanto a la festividad litúrgica, llegamos al Concilio segundo de Constantinopla (año 553), sin que haya aparecido mención ni rastro de ella. Tampoco existía tradición en Jerusalén del sepulcro de María. La primera alusión al mismo se encuentra en las *Acta Ioannis;* la respuesta de Juvenal al Emperador Marciano es rechazada por interpolación. Mucho menos existía aún la tradición de un sepulcro efesino de María. El examen de todos estos testimonios lleva al autor a la conclusión de que: a), no aparece ni un solo testimonio claro de la Asunción de María tal como la entendemos hoy día; b), solamente Timoteo de Jerusalén afirma para María la in-

mortalidad; c), el mismo hecho de la muerte de María queda incierto, pues los Padres que de ella hablan lo hacen como de cosa que había de ser así ("comme d'une chose allant de soi"), no como testimonios de un hecho histórico certificado por la tradición; d), en el terreno histórico tiene razón S. Epifanio cuando afirma: Nadie sabe cuál haya sido el fin terrestre de la Madre de Dios (p. 101-102).

Pasa el P. Jugie a examinar *los escritos apócrifos*: el *Transitus Mariae*, el Pseudo-Melitón, el Pseudo-Juan, apócrifos siríacos, armenios y coptos; Juan de Tesalónica, el Evangelio Copto de los Doce Apóstoles, la leyenda armenia, un apócrifo latino, la carta del Pseudo-Dionisio a Tito, la Historia Eutimíaca... Toda esta literatura apócrifa, si se mira desde el punto de vista histórico, "su valor es absolutamente nulo" (p. 167) por sus contradicciones sobre el tiempo, lugar y otras circunstancias de la muerte de la Virgen. En su aspecto doctrinal merecen nuestra atención: no hay que exagerar ni minimizar su importancia e influencia, puesto que ellos representan "testimonios de la antigua tradición, ecos del pensar cristiano en la época en que fueron compuestos" (p. 170). Por lo demás, Jugie no les concede una antigüedad superior al siglo V.

La fiesta litúrgica de la "dormitio" y Asunción de la Virgen es el objeto del cap. IV. Jugie no admite el argumento basado en la fidelidad de las Iglesias cismáticas en no permitir solemnidades nuevas, para deducir la antigüedad de la fiesta de la Asunción. Esta no la juzga Jugie anterior a la segunda mitad del siglo VI, y era designada con los nombres de *Memoria, Dormitio, Pausatio, Transitus* (casi nunca *Assumptio*), *B. Mariae*. El objeto de esta fiesta era la muerte de la Virgen; luego se concretó en la del triunfo glorioso por ella obtenido; siendo de notar que se hace caso omiso de la resurrección; más aún, ciertos autores, a partir del s. IX, suponen que la Virgen murió, que su cuerpo se conserva incorrupto, no se sabe dónde, esperando la final resurrección. Más tarde ya aparece la fiesta como en nuestros días. En consecuencia, se saca la conclusión de que "el examen de los textos antiguos litúrgicos de la fiesta de la Dormición y Asunción, tanto en Occidente como en Oriente [nos pone de manifiesto] que la institución de esta fiesta no constituye por sí sola una prueba apodíctica en favor de la doctrina de la "*veritable Assomption*" (p. 211). Con todo, ella ha desempeñado un papel importante en el desenvolvimiento de la doctrina asuncionista.

Termina esta primera parte con los cap. V y VI, en que se recorren los testimonios Orientales y Occidentales comprendidos en los siglos VII-IX. Los nombres que van desfilando delante de nosotros son un testimonio, así de la tradición como de la asombrosa erudición del autor: Juan de Tesalónica, Modesto de Jerusalén, Hipólito de Tebas, Germán de Constantinopla, Andrés Cretense, Juan Damasceno, Cosmas de Maiouma, Teófanes Graptos, el Pseudo-Atanasio, Teodoro Abucara,

Teodoro Estudita, Epifanio Monje, Teognostes, Jorge de Nicomedia, León el Sabio. En el Occidente aparecen Fortunato, Isidoro de Sevilla (testimonio negativo), Beda (que habla con reticencias), Warnefrido, Pablo Diácono, Pseudo-Jerónimo (desfavorable a la Asunción) y Pseudo-Agustín (favorable).

La segunda parte abarca en su conjunto la evolución o determinación de la doctrina Asuncionista desde el siglo X hasta nuestros días. La erudición de Jugie no desmerece un punto en las cien páginas bien completas que contiene. Daremos solamente los títulos y las conclusiones: Un primer capítulo estudia la tradición nestoriana y monofisita en las Iglesias cóptica, abisinia, siríaca, jacobita y arménica. Mientras los nestorianos no se deciden con claridad en favor de la Asunción, y los jacobitas sostienen la conservación del cuerpo incorrupto de María en un lugar desconocido, la tradición de las demás Iglesias cismáticas está conforme y concorde en asegurar, sin duda de ninguna clase, la doctrina Asuncionista, que se basa en la muerte y resurrección anticipada de María. El segundo capítulo se ocupa de la Iglesia bizantina y grecorrusa. En estas Iglesias, la doctrina de la Asunción gozó pacíficamente de carta de ciudadanía; no se advierte la más mínima controversia de importancia. Ni tan sólo se toman la molestia de examinar su definibilidad. Solamente ofrece interés la grande solemnidad que a partir del siglo X hasta el XV reviste la fiesta de la Asunción, que es considerada como una de las principales de todo el ciclo litúrgico. Si algunos bizantinos antiguos habían sostenido la incorruptibilidad del cuerpo de María sin su anticipada resurrección, desde el siglo XV no queda ya ni rastro de semejante arbitrariedad.

Como es natural, dado el desarrollo que adquirió la Teología en Occidente, el autor se extiende más detenidamente en el estudio de la evolución de la doctrina asuncionista entre los Padres y teólogos occidentales. A ello dedica el capítulo tercero, que divide en seis secciones, todas ellas de interés. La primera comprende el tiempo de la lucha entre las dos escuelas: Pseudo-Jeronimiana y Pseudo-Agustiniana, adversa una y favorable la otra a la piadosa doctrina. Entre las dos tendencias ocupan un término medio ciertos autores, que prefieren prescindir de la cuestión o que la mencionan con ciertas salvedades. Así ocurre con Hicmaro, Juan de Aqui, Rather o Raterio, Radulfo el Ardiente, Anselmo de Cantorbery, Eadmero, Bruno de Segni, Geofroi, Honorio, Arnulfo de Lisieux, Garnier de Langres, Adam, Bernardo de Claraval, Guerrico Abad, Godefroy, Inocencio II y Alejandro III. Los partidarios del Pseudo-Jerónimo son: Atton, Odilo, Guiberto, Arnaldo Abad de Boneval, Aelredo, Isaac de Stella o Estrella; y con ellos pueden contarse a Beletio, Pedro Celense, Alano de Lilla y al mismo Inocencio IV. Por la parte opuesta, y alistados en las filas del Pseudo-Agustín, encontramos a Fulberto, Hugo y Guillermo de S. Víctor, Felipe de Harveng, Pedro de Poi-

tiers, Huguccio, Sicardo de Cremona, Guillermo de Auvernia; y más claramente S. Pedro Damián, Ricardo de S. Víctor, Pedro de Blois, Abelardo, Hildeberto, Absalón, Guillermo de Château-Thierry, etc.

Pasando a la segunda sección de este interesante capítulo, analiza Jugie la posición de los grandes escolásticos (siglos XIII-XV), los cuales se manifiestan: a), discípulos del Pseudo-Jerónimo (así Guillermo Durando, Juan Andrés, Francisco Zabarella, Juan de Imola, el Panormitano, Landulfo Cartujano, el Tostado, etc., si bien no todos son adversarios de la Asunción, sino solamente no la admiten con certeza); b), admiten esta doctrina como "*piadosa*" (Vicente de Beauvais, Enrique de Suza, Conrado de Sajonia, Jacobo de Voragine, Bartolomé de Bolonia, Ricardo de Mediavilla, Egidio Romano, Pedro Aureolo, Agustín de Ancona; c), la tienen por *cierta* (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Francisco de Mayron, Nicolás de Lyra, Tomás de Argentina, Juan de Jenzenstein, Gerson, Vicente Ferrer, Bernardino de Sena, Antonino de Florencia, Dionisio Cartujano, Pelbart de Temesvar, Roberto Caracciolo y Bernardo de Bust); d), o bien la admiten como *revelada* (Baldo de Ubaldis, Juan Morcelle).

Una tercera sección se ocupa de los teólogos del siglo XVI, en los cuales también cabe distinguir aquellos que se inclinan por una doctrina *piadosa pero no de fe* (Cayetano, Melchor Cano, Domingo Soto, Pedro Canisio, Francisco Suárez, Cristóbal de Castro, César Baronio, Tomás de Villanueva, Roberto Belarmino, Francisco de Sales), y los que se pronuncian por una doctrina *de fe o próxima a la fe* (Ambrosio Catarino, Antonio de Córdoba, Francisco de Pitigianis, Juan de Cartagena).

En la cuarta sección, que comprende desde el siglo XVII al Concilio Vaticano, se distinguen los minimistas y los maximistas; los primeros, capitaneados por Launoy, se muestran excesivamente reservados por entregarse de lleno a la crítica histórica que realza el Martirologio de Usuardo; los maximistas, discípulos de Ambrosio Catarino, pasan al extremo contrario, afirmándose en la opinión de su maestro. Los nombres de ambos extremos no son los más famosos entre los teólogos de su tiempo; antes bien, pertenecen no pocos al ramo de los canonistas. Los moderados, en cambio, cuentan en sus filas con Lugo, Teófilo Raynaud, Cristóbal de Vega, Ripalda, Serry, Gotti, Billuart, Lambertini (Benedicto XIV), Berti, Trombelli, Perronc, etc.

Por último, una sección quinta (desde el Concilio Vaticano a nuestros días) nos coloca frente por frente del estado actual de la cuestión. También aquí hay que distinguir *maximistas* (Plantier, Monescillo, Clino Crosta, Sachs, Lepicier, Bainvel, Wiederkehr, Roschini), *abstencionistas* (Hurther, Tanquerey, Pesch, Van Noort, Tepe, Lottini, Hugon, Diekamp), *partidarios de la definibilidad,* aunque con diversos matices de escuela

(Gutberlet, Mannens, Pohle, Jáuregui, Bover, Scheeben, Janssens, Hontheim, Linden, Mattiussi, Minges, Campana, Verhaar, Lercher, Deneffe, Lennerz, Terrien, Rivière, Van Combrugghe, Keuppens, Merkelbach, Busselli, Jannucci, Renaudin, etc.), ni hay que omitir a ciertos *adversarios decididos* (Döllinger, Ernst y casi nadie más).

Se cierra este tercer capítulo, conclusión de la segunda parte de la obra, con una mirada sintética del desenvolvimiento de la doctrina asuncionista desde el siglo IX hasta el estado actual de la cuestión. Los siglos IX-XIII se distinguen por los dos partidos rivales; Pseudo-Jeronimiano y Pseudo-Agustino, de donde resulta que la opinión general es moderada. Los grandes escolásticos de la segunda mitad del siglo XIII se ponen del lado del Pseudo-Agustín, con lo que van disminuyendo los adversarios asuncionistas y la doctrina va admitiéndose como *cierta*. A partir del siglo XVI se ha generalizado ya tanto la doctrina de la Asunción, que nadie osaría ponerla en duda, si bien no se determinan los teólogos por una calificación *de fe*, aunque se observa una variedad desconcertante en censurar la opinión contraria (temeraria, error cierto, próxima a la herejía, verdadera herejía). Esta disconformidad tiene una explicación: los grados de crítica histórica de los diversos autores. Por lo que se refiere al contenido de la doctrina, nos encontramos que a medida que discurren los siglos va desapareciendo el concepto de muerte y se queda tan sólo el de la glorificación de la Virgen. Por último, el progreso teológico es verdadero: no se paran los teólogos en la tradición, sino que buscan las raíces de la definibilidad. Y aquí aparece de nuevo el desconcierto. Para Jugie, la doctrina de la Asunción de la Virgen la ha descubierto certeramente el pueblo cristiano en la dignidad de la Maternidad divina. Esta segunda parte de la obra del P. Jugie nos ha llevado a esta conclusión: La doctrina de la Asunción de la Virgen ha ido definiéndose más y más en sus puntos sustanciales. Los teólogos han avanzado positivamente, pero no han dado todavía con la clave de la solución. La doctrina asuncionista permanece oscura por lo que se refiere a las raíces de su definibilidad. De todos modos, el autor se ha mantenido en el estadio positivo, es decir, ha procurado ser un mero *expositor*. Ahora emprenderá la tarea ardua de verdadera construcción teológica.

Tercera parte (especulativa).—Con ser la más interesante no nos podemos detener a exponer largamente su contenido, porque nos alargaríamos demasiado y tendríamos luego que repetir ciertos pasajes. Abarca tres capítulos: el primero se dedica totalmente a la muerte de la Santísima Virgen, y en él se tocan todos los problemas que ella puede suscitar, analizándola a la luz de la liturgia, de la tradición y de la teología. Ni la fiesta litúrgica ni los Padres nos dan un argumento convincente en favor de una muerte real de la Virgen Santísima. La Teología no nos exige tampoco una muerte real; an-

tes por el contrario, nos puede sugerir cierto derecho a la inmortalidad. En este sentido se presta la interpretación de los privilegios marianos: inmunidad de pecado, maternidad divina, etc.; sin que a ello obste su cooperación a la obra Redentora de Cristo. Existen además congruencias que adquieren verdadero carácter de argumentos: los derechos de María a la inmortalidad, debidos a su exención de pecado original; lo embarazoso que es determinar una causa plausible de la muerte de la Virgen y de la duración de la misma; la inutilidad de esta muerte, si tenía que resucitar tan presto (Dios no hace milagros inútiles); conveniencia de la inmortalidad de María, deducida de la inmortalidad de ciertos justos; confirmación de lo mismo por la inmortalidad primitiva en juego de su inmaculada concepción; un traspaso de la Virgen de esta vida al cielo sin pasar por la muerte estaría más en consonancia con su amor a la vida humilde y escondida (p. 507-582).

No menos interesante es el siguiente capítulo segundo, en que se trata de la doctrina de la Asunción propiamente dicha. Esta doctrina no aparece todavía como *de fe divina o católica* (p. 583-603). Las pruebas que se quieren deducir: a), del hecho de un sepulcro vacío; b), de la ausencia de reliquias de la Virgen; c), de la fiesta litúrgica; d), de una tradición oral de origen apostólico; e), de cierta prueba patrístico-escriturística; y f), del sentimiento común de los fieles; todas estas pruebas son insuficientes para demostrar la existencia de la Asunción (p. 604-616).

Por el contrario, existen razones demostrativas de la Asunción: a), el dogma de la Inmaculada; b), la divina maternidad; c), la "segunda Eva". Estas verdades marianas contienen implícitamente la doctrina de la Asunción (p. 617-651).

Se descubren también razones de conveniencia, tales como la perpetua virginidad de María, su dignidad de reina de los Angeles, etc. (p. 652-659).

La conclusión es de una verdadera definibilidad, que se funda en la inclusión formal implícita de la doctrina de la Asunción en el capítulo XII del Apocalipsis, en la dignidad de "Madre del Señor" y en el dogma de la Inmaculada Concepción (p. 660-664).

Un complemento a la doctrina expuesta es el capítulo III, en que se habla de la oportunidad de una definición dogmática. Bien consideradas las objeciones que en contra de un dogma nuevo pueden oponerse, no se ve que sean de tanto peso que puedan inclinar la balanza hacia un abstencionismo lamentable.

Cuatro apéndices, denominados *excursus*, son el colofón del libro. El primero toca la cuestión del sepulcro de la Virgen; otro habla de sus reliquias; el último compara la tradición sobre la muerte de San Juan (llamada también *assumptio*) con la de María, para confirmar cómo el sonsonete de la palabra *assumptio* no es un argumento positivo. Pero el más

interesante es sin duda el tercero, por su verdadera originalidad. Su título es: *Un mode possible de définition de l'Assomption;* y este modo consistiría en una especie de "*canonisation sui generis*" (p. 708), ya que el Sumo Pontífice podría proceder por la vía de milagros, es decir, invocando un milagro a favor de la Asunción, con lo cual le constaría ya suficientemente de la verdad del misterio.

II. CRITICA DE LA OBRA DEL P. JUGIE

Hemos querido dar una noticia algo extensa de la labor del célebre orientalista, a fin de que el lector pudiera por sí mismo hacerse cargo de su contenido. Creemos, sin embargo, que no basta el resumen objetivo que hemos presentado, sino que es menester examinar el valor de las afirmaciones que acá y allá pronuncia el autor y la legitimidad de las conclusiones a que llega.

El fin que se propone el P. Jugie en su obra es buscar los argumentos en pro de la definibilidad de la Asunción. Del hecho mismo jamás duda. La misma definibilidad es sostenida acérrimamente por el autor. Pero ¿llega a probarla? Y aquí está la gravedad del caso. Porque sucede que la posición de Jugie es peligrosa, dado que no admite un camino paralelo al suyo. Para él se llega a la definibilidad por una sola vía. Ahora bien, si esta vía no es segura, difícilmente llegaremos al término. Veamos, pues, claramente y en breve síntesis la posición completa y real del cl. A. A.

Todo el contenido o nervio del libro se puede reducir a estos términos: La doctrina de la Asunción de la Virgen Santísima es definible, y por lo mismo ha de hallarse de alguna manera revelada, por lo menos implícitamente (sive formaliter, sive virtualiter). Ahora bien, todos los argumentos aducidos hasta el presente por los teólogos de todas las escuelas son insuficientes. Luego hay que buscar fuentes nuevas en la revelación. Estas fuentes son: el capítulo XII del Apocalipsis por parte de la Escritura, la divina Maternidad y la Concepción Inmaculada por parte de los principios teológicos, y la no-muerte de la Virgen por parte de la tradición.

Como se ve, el proceder del P. Jugie es doble: negativo y positivo. La parte negativa consiste en desvirtuar la posición de las escuelas teológicas hasta nuestros días; la positiva comprende la situación propia del autor. La consecuencia es, a nuestro juicio, fatal. Porque la parte positiva del P. Jugie será seriamente rechazada o muy debilitada, y, en consecuencia, de su libro se seguirá la destrucción de lo edificado durante veinte siglos de cristianismo, sin que se levante un edificio sólido.

1. *Lo constructivo del P. Jugie.*—Hay que distinguir varios elementos en la construcción que levanta el P. Jugie. En

primer lugar, el libro en sí mismo considerado es, a nuestro juicio, un arsenal de materias en favor de la Asunción de María. Casi todos los textos antiguos que de alguna manera se relacionan con la Asunción se hallan o transcritos, o extractados, o indicados. Si el autor no los sometiese a una criba demasiado rigurosa y estrecha (como luego veremos), creemos que con ellos habría podido construir un colosal edificio de magníficos sillares. Pero el hipercrítico teólogo ha preferido rechazarlos como débiles e insuficientes. ¡Lástima de material malogrado!

Quiere asentar un fundamento sólido sacado de la Escritura, y cree hallar el material adecuado en el *capítulo* 12 *del Apocalipsis*. La cita es magnífica; la exégesis que de ella hace el autor es excelente... pero ¿es suficiente? Nos atrevemos a afirmar que si hubiéramos de juzgarle por el criterio que él mismo usa al tratar los demás pasajes escriturísticos, sobre todo el Gén., 3-15, tendríamos que llegar a la conclusión de que la prueba resulta enteramente insuficiente. Apenas pasaría de una mera probabilidad o congruencia. Es cierto que aduce textos de SS. PP. que interpretan este lugar en sentido mariano; pero ¿quedarán convencidos por ello los exegetas modernos? Apliquemos el método que ha seguido el autor (como tendremos ocasión de precisar más adelante), alegando los Padres que llamaríamos abstencionistas, es decir, que no han mencionado a la Virgen al tratar de este lugar; recojamos los textos de los que dan una interpretación no mariana; presentemos a los que positivamente la excluyen; por último, exijamos una tradición ya desde los primeros cuatro siglos; y ¿qué conclusión sacaremos?

No quiere esto decir que excluyamos la interpretación mariana de este pasaje del Apocalipsis; antes por el contrario, estamos plenamente conformes con el autor en que es un lugar de contenido marial densísimo. Solamente rechazamos la afirmación de que sea el *único* testimonio de la Escritura en favor de la Asunción. Ni vale el acogerse a la rareza de comentarios sobre el Apocalipsis pertenecientes a los primeros siglos, ya que este argumento no lo admite Jugie cuando se trata de explicar el silencio de los Padres.

De semejante manera podríamos argüir sobre los principios teológicos en que se basa el autor para fundamentar la definibilidad de la Asunción. Dos son los que principalmente le placen: la Concepción Inmaculada de María y la divina Maternidad, que él llama con el título de "Madre del Señor". Comencemos por la Concepción Inmaculada. "D'après le plan divin actuel sur l'humanité, tout membre de la famille humaine qui est exempt du péché originel a droit au sort d'Adam innocent.—Or, Adam innocent non seulement devait ne pas mourir, mais encore devait être revêtu de l'immortalité glorieuse dans son corps et dans son âme, à la fin de son temps d'épreuve, c'est-à-dire à la fin de son existence terrestre—Donc tout

membre de la famille humaine exempt du peché originel a droit non seulement à échapper à la mort corporelle mais encore à être revêtu de l'immortalité glorieuse dans son corps et dans son ame, après le temps d'épreuve.—Or, Marie, Mère de Dieu, a été exempte du péché originel. Donc elle a eu droit..." (p. 624). La argumentación tendrá fuerza si se admite la primera conclusión: que todo miembro del linaje humano que esté exento del pecado original tiene derecho a la inmortalidad corporal. Pero esta conclusión ¿se prueba con la certeza que exige Jugie para los argumentos que aducen los otros teólogos? Colocados en su plano, le tendremos que decir que no. Y lo lamentamos, porque creemos que sinceramente se puede sacar mucho partido de esta argumentación.

Otro tanto diríamos del principio de la divina Maternidad, que pasará a ser necesariamente una piadosa consideración y nada más.

Queda una tercera fuente de argumentación: la histórica, y ésta es precisamente la que está en favor de la inmortalidad de María: María no murió; tampoco está en la tierra; luego... Bástenos decir que Jugie no prueba su aserto. No nos detendremos sobre este particular, muy interesante por cierto, porque sabemos que en otro lugar de esta misma revista se trata con la debida competencia. Y pasemos a la parte destructiva del autor.

2. *Lo negativo en la obra del P. Jugie.*—Si usáramos una comparación, diríamos que el P. Jugie, al querer levantar el edificio asuncionista ha exigido sillares bien tallados, iguales, perfectos, que encajasen con maravillosa precisión, como aquellos que se empleaban para la edificación del templo de Jerusalén, que se iban colocando silenciosamente sin necesidad de que un solo martillazo perturbara la paz callada del recinto. ¿Quién no ve que tales exigencias nos llevarán necesariamente a resultados negativos?

Semejante rigor o excesiva hipercrítica ha propinado Jugie a todos los argumentos tradicionales. El primero es el de la Escritura. Reconoce que los teólogos y exegetas se inclinan a encontrar implícitamente la Asunción en los pasajes del Génesis 3, 15, en la salutación angélica y en el saludo de Isabel. Las palabras de la prima de la Virgen son las que más le satisfacen, porque hacen referencia a la maternidad divina; pero los otros pasajes no contienen más que de una manera vaga la concepción Inmaculada de la Virgen; nada dicen de la Asunción. ¿Pruebas de este aserto? No las encontrará el lector. Jugie se contenta con exponer la exégesis que hacen los teólogos para deducir de estos textos la Asunción mariana, y concluye: "Cette déduction rigoureuse, en absence de toute donnée positive, ne peut que rester une pure hypothèse" (página 13). ¿Por qué no trae aquí a colación los innumerables testimonios de Santos Padres, la Bula de Pío IX, las citas de los teólogos, etc., que constituyen los datos positivos que él

requiere? ¿Por qué la erudición histórico-teológico-exegética que a continuación desplegará en *cuarenta páginas* para probar su opinión sobre el cap. 12 del Apocalipsis, no la manifiesta aquí, y se contenta con *dos páginas y media* para rechazar *todos* los demás argumentos de la Escritura? No comprendemos semejante proceder. Mejor dicho, sí que entendemos perfectamente la actitud del autor. Un prejuicio preside toda su obra: el afán por demostrar la inmortalidad de María. El capítulo 12 del Apocalipsis es muy apto para este fin; la doctrina de la Inmaculada Concepción, tal como el autor la propone, sirve también a maravilla para lo mismo; pero el Gén. 3, 15, con aquel "et tu insiadaberis calcaneo eius" (que cuadra perfectamente con la muerte de María), no hace tan al caso. Nada digamos de los textos paulinos que iluminan con esplendor el mencionado Protoevangelio, y que Jugie ni tan sólo menciona en este que sería su lugar propio.

Por lo que hace a la *Tradición,* el bisturí del cl. A. A. se muestra implacable. Antes del siglo V no da con ningún testimonio de valor ni tan sólo implícito. ¡Este silencio es inexplicable! El P. Otón Faller, S. J., lo ha explicado más que suficientemente en la obra mencionada al principio. No hemos de repetir sus ideas; a él nos remitimos. Aquí solamente observaré que no es menor el silencio por lo que se refiere a la inmortalidad de María, que tan en el corazón tiene el P. Jugie. Pero queremos llamar la atención a la importancia que da al testimonio de San Epifanio, el cual propone varias hipótesis sobre el hecho del traspaso de la Virgen de este mundo: "Quod si falli nos quisquam existimet, Scripturae sectetur vestigia, in quibus neque mortem Mariae inveniat, neque utrum mortua sit, an non mortua sit, neque utrum sepulta, an non sit sepulta... Neque omnino tamen hoc affirmo, neque aut immortalem eam perseverasse definio, aut utrum mortua sit confirmare possum... Sive igitur mortua sit nescimus, sive sepulta sit... Aut enim mortua est... aut interfecta... aut denique in vita permansit... nam illius exitum nemo novit" [5]. "Epiphane —dice Jugie—, lui, a examiné le problème en face. Il a interrogé l'Ecriture. Habitant la Palestine et connaissant bien la Ville Sainte et ses traditions, il n'en a trouvé aucune ni sur la mort, ni sur l'ensevelissement de Marie. Il nous a révélé clairement l'état de la question à son époque et dans le milieu de choix de la question ellemême. C'est pourquoi son temoignage est d'une importance capitale pour l'historien comme pour le théologien" (p. 81). Si admitimos esta importancia excepcional de Epifanio, por cuanto que investigó las Escrituras y fué testigo de la tradición, nosotros deduciremos una consecuencia muy contraria a la de nuestro cl. autor. Después de leer detenidamente el minucioso examen que el P. Faller hace de

---

5 Citamos la traducción del P. FALLER, o. c., p. 36-37.

los textos de Epifanio, no dudamos un punto en hacer nuestras las conclusiones del cl. Profesor de la Gregoriana: "a), *Epiphanius non dubitat, quin Mariae transitus ab hac vita ad alteram miraculi plenus fuerit* et ipsum silentium Scripturae de morte Mariae explicat "propter excessum miraculi", "ne in stuporem coniciat animos hominum"... b), *Immo miraculum huius transitus adeo supponit, ut admittat possibilitatem immediati transitus corporis et animae Mariae ad vitam immortalem*, licet hunc transitum non ut certum proponat. c), *Dubitat ero solum de modo transitus Mariae... non dubitat de glorificatione* etiam corporea. d), Ergo Epiphanii textus *optime conciliantur cum traditione* corporeae glorificationis Mariae in caelo[6]...

Contemporáneo de Epifanio era Timoteo, Presbítero de Jerusalén, que también conocería perfectamente las tradiciones palestinenses, y admite sin regateos ni vacilaciones la glorificación corporal de María. ¿Qué importa que no hable del sepulcro ni de su muerte? Trata de un hecho de todos conocido, y solamente le interesa recalcar la glorificación de la Madre de Dios en la festividad "Hypapante", que ya entonces se celebraba.

Pero dejemos textos particulares, aunque de tanto valor, por ser los más antiguos, y vamos al conjunto de los testimonios. Jugie exige una prueba *apodíctica* en favor de la Asunción. No sabemos qué puede el cl. autor exigir como "apodíctico" al buscar un argumento de tradición. Confiesa que la doctrina de la Asunción se impone por sí misma ("C'est une vérité qui s'impose pour ainsi dire d'elle-même à notre croyance", p. 664), que jamás ha habido quienes la hayan negado con seriedad (excepción hecha de tan contados autores, que no merecen la pena de ser atendidos), etc.; ¿por qué, pues, descartar los testimonios de los primeros siglos (por lo menos hasta el VII, y luego rechazará también los demás)? "L'examen des anciens textes liturgiques de la fête de la Dormition et de l'Assomption, tant en Occident qu'en Orient, nous conduit à cette conclusion: que l'institution de cette fête ne constitue pas, par elle même, *une preuve apodictique* (el subrayado es nuestro) de la véritable Assomption" (p. 211). Y la razón de esta inseguridad en el argumento sacado de la liturgia depende de que "au fond, en Orient comme en Occident, la liturgie reflète l'état réel de la théologie sur cette question" (p. 212). Semejantes conclusiones saca el autor a medida que va analizando los testimonios, cada vez más abundantes, de la Tradición. Tampoco admite como prueba de la verdad de la tradición una tradición oral que existiría entre los Apóstoles y los primeros testimonios escritos. Es cierto que esta tradición la defiende en cierta manera el autor, pero "nous avons ajouté

---

6 Ot. Faller, S. J., l. c., p. 42-43.

que nous ignorions le contenu exact de cette tradition" (p. 610). Tampoco creemos nosotros que los teólogos se empeñen en defender una tradición oral que confirme todos los pormenores descritos en los apócrifos. Pero esto no quiere decir que esta tradición no exista, o mejor dicho, que la universalidad de testimonios existentes en los siglos VII-IX no garanticen suficientemente la existencia de una tal tradición, que pueda ponerse como un *verdadero y suficiente* argumento, por más que no sea *apodíctico.*

Y acabamos de mencionar los escritos *apócrifos,* contra los que se pronuncia el P. Jugie, como si ellos no puedan servirnos de hilo conductor hasta llegar a las fuentes de la tradición. Por de pronto, creemos que no es cierto que dichos apócrifos hayan de ser colocados en época posterior a la primera mitad del siglo V. Baste recordar que W. Wright editó unos fragmentos siríacos del "*Transitus B. M. V.*" descubiertos en un códice del siglo V; lo cual hace suponer que el citado "*transitus*" ha de ser anterior, pues no es fácil que sea precisamente *el original* el ejemplar encontrado [7].

Pues bien, de los apócrifos asuncionistas nos dice Jugie que su valor histórico "est absolument nulle", y aun añade que "l'on ne saurait partager le sentiment de Jean de Thessalonique, qui a cru—il le dit du moins—à un récit primitif sur la mort de la Sainte Vierge, rédigé par les témoins oculaires de cette mort et des merveilles qui l'auraient accompagné" (pág. 167). ¿Por qué no hay que admitir este modo de razonar, tan mesurado y natural, de Juan de Tesalónica? Cuando este insigne Arzobispo quiso introducir en su Iglesia la fiesta de la Asunción, previó la objeción que sus feligreses podrían oponerle al recordarle que semejante doctrina estaba basada en escritos apócrifos. La respuesta del Prelado fué no rechazar de plano los escritos, sino advertir que la literatura apócrifa no inventaba una historia, sino que la revestía de circunstancias falseadas para darle viveza y elegancia. La tarea del teólogo o del Obispo ha de consistir en consultar lo que la tradición y escritos más verídicos nos atestigüen, y según ello depurar el contenido de los apócrifos. Y este proceder de Juan de Tesalónica lo vemos después reproducido por Epifanio el monje y otros Padres orientales y occidentales.

En cuanto al contenido doctrinal, lo juzga Jugie digno de atención por parte de los historiadores del dogma católico, porque ve en los apócrifos un episodio de la evolución dogmática. Según él, la composición de estos apócrifos se debió al deseo popular de dar una explicación a la creencia que entonces (después del Concilio de Efeso) se extendía de la muerte de la Virgen. Supuesta esta muerte, había que buscar la manera

---

7 El mencionado P. Faller cree que los Apócrifos deben remontarse al siglo III y aun quizás al II. No es ésta una opinión aislada, sino que es la más generalmente admitida.

de explicar la glorificación de la Madre de Dios; pues era imposible de comprender para la piedad popular que la Theotokos hubiera de haber corrido la suerte de los demás mortales: muerte, sepultura, corrupción sepulcral. Prescindiendo de la gratuidad de estas afirmaciones, y sin quererles quitar verisimilitud, ¿cómo puede explicarse la aparición de apócrifos tan aceptados en todas las Iglesias de Oriente y Occidente; que estos apócrifos contribuyan tan notablemente a la propagación del culto a la Virgen en este misterio, y que gracias a ellos y a la popularidad que alcanza la fiesta ésta consiga el rango de una de las principales de la Cristiandad? Si tan vacíos estuvieran de valor histórico y doctrinal, cierto es que no habrían adquirido la propagación, difusión y popularidad universales. Compárase la posesión pacífica de los apócrifos con aquellas protestas y tumultos que originaba la simple mudanza de una palabra de la Escritura. Recuérdese la reserva con que era recibido el mismo Apocalipsis de San Juan porque se ponía en duda su autenticidad.

Otro argumento de que se valen los teólogos (no precisamente en este tema de la Asunción, aunque pudieran servirse de él) para probar la antigüedad de una doctrina en la Iglesia, es el que se basa en la estabilidad que han conservado las Iglesias cismáticas desde que se separaron de la Iglesia Católica. Pero este argumento lo llama Jugie "spécieux, mais il n'est pas solide" (p. 173). Cree el autor que la fiesta de la Asunción no se celebró antes de finalizar el siglo VI. Pero esto no creemos pueda admitirse, ya que las citas de Epifanio y de Timoteo de Jerusalén (s. IV) son buen testimonio de ello; y en Siria se celebraba con seguridad a mitad del siglo V. No habiendo, pues, certeza en la afirmación de Jugie acerca de lo retrasada que hace aparecer la fiesta, no es lícito calificar de "especioso y nada sólido" un argumento que con las debidas precauciones los teólogos vienen esgrimiendo en no pocos casos (recuérdese la Teología Sacramentaria).

Jugie, que se ha manifestado tan reservado con los escritos apócrifos y ha declinado todo honor a una tradición que pareciera apoyarse en ellos (siendo así que en realidad no es la tradición la que se apoya en los apócrifos, sino que los apócrifos son la expresión popular de una tradición sencilla y objetiva), da luego una importancia grande a aquella corriente de teólogos (mejor diríamos ascetas) que, apoyados en la autoridad del Pseudo-Jerónimo, y del Pseudo-Ildefonso, y del Pseudo-Gelasio, pusieron en duda el hecho de la Asunción de María. No creemos que fueran tantos ni tan autorizados ni tan universalmente extendidos, que su peso tenga que hacer caer la balanza de la duda sobre una doctrina tan generalmente admitida, aun por los contemporáneos de aquella fracción de la escuela Benedictina. Decimos "fracción" porque no fué siquiera la mayoría de los benedictinos, ni mucho menos la Orden como tal, la que apuntó sus ribetes de escepticismo. Fue-

ron unos pocos, o si se prefiere, unos cuantos, los que depurando escritos apócrifos quisieron moderar la autoridad que a tales escritos se atribuía. Y si algunos Cistercienses se unieron a los minimistas, la Orden del Cister como tal determinó en uno de los primeros Capítulos Generales que todos los templos de sus Monasterios fuesen dedicados a la Asunción de María. Además, lo que consiguieron el Pseudo-Jerónimo y Pseudo-Gelasio fué no precisamente desvirtuar la doctrina en sí misma, sino disminuirle aquel carácter de certeza, poco menos que de fe, con que era recibida por muchos. Cierto es que ello contribuyó no poco a frenar a los teólogos posteriores, pero inmediatamente los grandes escolásticos admiten la tesis asuncionista con calificaciones muy significativas. El mismo autor lo reconoce: San Alberto Magno tiene la doctrina de la Asunción por cierta; Santo Tomás de Aquino la llama unas veces piadosa creencia, otras "rationabiliter creditur", otras, en fin, la afirma simplemente, en contraposición a la resurrección de San Juan Evangelista, de la que dice "ut pie creditur"; San Buenaventura de tal modo la afirma, que no deja lugar alguno a duda; Mateo de Aquasparta hace notar expresamente que si bien "de hoc aliquando fuerit dubitatum et venerabilis doctor Hieronymus satis loquatur ambigue, tamen modo ab omnibus creditur" (p. 401); y así podríamos añadir el parecer de otros no menos autorizados Doctores. Continúa la serie ininterrumpida de teólogos favorables a la Asunción, de suerte que el propio Jugie, al echar una mirada retrospectiva, puede asegurar: "Cette double attitude de la théologie latine se prolonge jusque vers le milieu du XIIIe siècle. A partir de cette époque, les disciples du Pseudo-Jérôme se font de plus en plus rares... Les grands scolastiques de la seconde moitié du XIIIe siècle se prononcent pour le Pseudo-Augustin... A partir du XVIe siècle jusque au Concile du Vatican, comme la croyance à l'Assomption corporelle est devenue commune dans toute l'Eglise, aussi bien parmi les théologiens que dans le peuple chrétien, on qualifie généralement de téméraire ceux qui oseraient la nier ou simplement la mettre en doute. Mais des notes plus sévères leur sont infligées par plusieurs théologiens" (p. 497). Siendo esto así, no entendemos por qué haya que poner reparo a la Tradición y se llegue a afirmar que "Quant à l'argument de tradition, au IXe siècle, en Occident, il était pour ainsi dire inexistent. Mais à part le récit du Pseudo-Méliton et le passage de S. Grégoire de Tours, qui s'en inspirait plus o moins directement, la doctrina de l'Assomption corporelle n'était patronée par aucune Père latin, et l'on ignorait la tradition Orientale" (p. 498). Quiere decir Jugie que los orientales anteriormente al siglo IX no aducen en su favor los textos de Padres anteriores, como haríamos en nuestros días. Nos parecería un anacronismo tal manera de proceder; no porque para los antiguos no valiese el argumento de autoridad, sino porque de ordinario acudían a este argumento so-

lamente en los casos en que se les culpaba de innovadores. El mero hecho de que hasta el siglo IX (según Jugie) no se preocupen los autores asuncionistas de apoyar su tesis en la autoridad de los Padres antiguos, es indicio claro de que son dueños de un terreno que nadie les disputa. Recordemos, con todo, que la afirmación general de Jugie no es tan cierta como pretende. Testigos son Juan de Tesalónica y cuantos apelan a una tradición apostólica. Lo que ocurre es que Jugie no quiere admitir la potabilidad de las fuentes en donde parece que beben.

Interminables nos haríamos si tuviésemos que ir refiriendo cuanto se nos ofrece de menos exacto en la obra que analizamos. Precisa que pongamos término a esta reseña, pero no podemos todavía prescindir de otra acotación. El P. Jugie desvirtúa el valor de la tradición moderna (valga la expresión), por cuanto que los teólogos posteriores al siglo XVI, y más en concreto, los postvaticanos, no están acordes en determinar la cualificación teológica que merece la tesis asuncionista. Se agrava el problema si el crítico se adentra en las escuelas y escucha las discrepancias sobre los términos *formaliter* y *virtualiter,* de que se habla al exigir el contenido de una verdad definible en la revelación. Semejantes discusiones existían y existen todavía acerca de la Inmaculada Concepción de María, definida como dogma de fe; porque la Iglesia al definir una verdad no pretende dar la razón a una escuela determinada en materias discutibles. ¿Puede, por tanto, este punto secundario desvirtuar el valor del consentimiento común de los teólogos? Hoy día es raro el teólogo que no califique de *definible* la tesis asuncionista. No acertará a determinar la raíz precisa de esta definibilidad; podrá decir que le basta una inclusión virtual en la revelación; pero sea como fuere, él defiende que es doctrina *definible.* Y esto nos basta. Los teólogos que exigimos una inclusión formal buscamos este modo de inclusión, y dentro de la escuela unos la verán en el argumento de Escritura; otros, en el de Tradición; otros, en alguna o varias de las verdades marianas de fe; otros, finalmente, en el conjunto de todos estos argumentos. Los que sostienen que basta una inclusión virtual tendrán menor dificultad en dar con ella, pero siendo probable su opinión, la Iglesia la respetará y podrá atenerse a su parecer en orden a la definición apetecida. Por consiguiente, desvirtúa la causa asuncionista y además es anticientífico hacer depender el valor de una tesis, de discrepancias accidentales sobre la misma.

Pasamos en silencio la severidad con que, siguiendo su criterio, juzga de las peticiones elevadas de todas las partes del mundo al Sumo Pontífice en estos últimos años, y que llenan los dos tomos dados a luz muy poco antes que la obra

del P. Jugie[8]. "Par leur origine, leur object, leurs considérants, les pétitions ont été trop disparatées, trop inégalement réparties, pour être fondues en un seul tout, et considérées comme un témoignage *certaine* et *suffisant* de la croyance universelle de l'Eglise au *caractère formellement révélé* de la doctrina de l'Assomption" (p. 494). Por lo visto, el P. Jugie exige que una doctrina esté *formalmente* incluída en la revelación para que pueda ser definida; pero aun así y todo, quien haya leído los dos volúmenes así juzgados, sin duda tendrá por exagerada semejante rígida apreciación. De nuevo el autor parece que no se contenta con un argumento que no sea *apodictico*.

Conclusión. Al llegar al final del libro del P. Jugie, el lector que haya seguido atentamente su lectura y haya asimilado su contenido, *si se ha ido adaptando al criterio del P. A. A.*, tendrá que concluir: luego la doctrina de la Asunción de María a los cielos es una creencia piadosa, que sin saber por qué el pueblo cristiano la viene admitiendo a ciegas, los teólogos la sostienen sin saberla defender, la Iglesia la venera sin precisar la manera ni el porqué. ¡Fatal conclusión, pero lógica y necesaria! Uno a uno han ido cayendo todos los pilares que veinte siglos habían levantado; sobre este montón de escombros se ha construído un edificio sin fundamento, que amenaza ruina. ¿Habrá sacado esta lógica consecuencia el propio autor? Nos atreveríamos a decir que sí. De esta manera se explica que haya podido pensar en proponer una sugerencia, que presenta tímidamente (él mismo alcanza su gravedad) y que a nadie habría ocurrido, a menos de hallarse en el embarazoso trance a que lógicamente llevan al autor sus argumentos. Después de protestar de que "nous avons essayé de montrer, et nous sommes convaincu pour notre part, que l'Assomption corporelle glorieuse de la Mère de Dieu est une vérité *formellement,* quoique *implicitement,* révélée" (p. 708), dice que "il nous est venu à l'idée" que la Iglesia podría recurrir a otro modo menos solemne, pero "en quelque façon plus concret", de proponer a nuestra fe esta doctrina. El tal modo sería proceder de manera semejante como suele hacerse en la canonización de los Santos, invocando la intercesión de Dios, que se dignase obrar algún milagro en confirmación de la doctrina de la Asunción. Si el milagro no se realizase no podríamos ciertamente concluir la inexistencia de este privilegio mariano, pero sí conocer que en las trazas de la divina Providencia no había llegado todavía el momento oportuno de la definición. Dejemos a los lectores que juzguen por sí mismos de "cette canonisation *sui generis* de la Sainte Vier-

---

8 G. Hentrich, S. J.-R. Gualt. de Moos, S. J., *Petitiones de Assumptione B. V. Mariae in caelum definienda ad Sancta Sedem delatae...*— Città del Vaticano, 1942, 2 vol.

ge". Nos parece muy poco probable que la Santa Sede recurra a esta manera de investigar el contenido de una verdad en la revelación; y si el P. Jugie cree que ha logrado, por su sistema, probar la inclusión formal de la Asunción en la revelación, nos parece todavía más inadecuado tal procedimiento.

Pero hemos dicho de intento que la conclusión fatal de la lectura de esta obra que analizamos la sacará el lector que haya asimilado su contenido y *se haya adaptado al criterio del P. Jugie*. Porque en nosotros el efecto ha sido enteramente el contrario. Hemos leído atentamente una por una sus páginas, las hemos considerado con detención, hemos aquilatado los textos por él aducidos... y hemos llegado a esta conclusión: Sin necesidad de recurrir a la inmortalidad de María, sin referir la Asunción a la divina maternidad, sin interpretar de María el cap. 12 del Apocalipsis, la doctrina de la Asunción de María está tan universalmente admitida, tan generalmente fundada en la Tradición de Oriente y Occidente, con tanta unanimidad defendida por los teólogos, que difícilmente hallaremos otra doctrina que pueda presentar menores dificultades a una solemne definición *ex cathedra*. La magnífica obra del P. Jugie es un arsenal incalculable, es un verdadero *enchiridion assumptionisticum*.

Francisco de P. Solá, S. J.

Facultad teológica de Sarriá (Barcelona).

Un nuevo símbolo de fe

Acaban de publicarse los decretos del Concilio Provincial celebrado en Granada a fines del año 1944[1]. Por ser de interés teológico, queremos recoger una particularidad que nos ofrece el Concilio granadino.

En el proemio, que encabeza los decretos, se nos explica el deseo de los Padres conciliares de seguir la antigua tradición de los Concilios españoles, modelando en un símbolo la expresión concreta de su fe[2].

Históricamente tiene gran interés este empalme con la vieja tradición de la Iglesia española, precisamente en una de sus glorias más puras: la que se remonta hasta los símbolos toledanos, tesoros de ciencia teológica, tan apreciada en las aulas de Teología. Técnicamente, el nuevo símbolo lleva el sello de nuestro tiempo, lo que le da un valor del todo singular.

He aquí el texto del símbolo[3]:

"Credimus et veraciter confitemur
Sanctam et individuam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum,
unum esse Deum, rerum omnium principium et finem;
cuius imperfecta possessione per fidem, spem et charitatem sanctificamur in terris;
cuius perfecta possessione per visionem, fruitionem et amorem beabimur in caelis.

Credimus Dominum Nostrum Iesum Christum, verum Deum et verum hominem,
Sacerdotem aeternum et universorum Regem et Magistrum,
nos totumque mundum per merita passionis et mortis suae a servitute daemonis redemisse.

Credimus Beatam Mariam semper Virginem, Matrem Dei, Matrem quoque nostram,
ab omni prorsus peccati labe immunem fuisse servatam;

1 *Concilium Provinciale Granatense. Granatae habitum diebus, 25-29 Octobris anno 1944.* ("Boletín Oficial del Arzobispado de Granada", número extraordinario de 15 octubre 1946.)

2 "Concilium Provinciale Granatense, antiquam Conciliorum Hispanorum consuetudinem sequens, etsi iam praescriptam fidei professionem emiserit, initio tamen laborum suorum fidem profiteri gaudet" (*Ib.*, 7).

3 *Ib.*, 7.

eamdem corpore etiam in caelis degentem, iuxta catholicam doctrinam devotissime profitemur;
atque in opus divinae Redemptionis a Christo adscitam,
ab Eoque gratiarum omnium Mediatricem constitutam,
pie ad mentem Ecclesiae agnoscimus.

Credimus Sanctam Ecclesiam,
societatem perfectam a Christo Domino hierarchice sub Romano Pontifice institutam,
Magistram totius veritatis religiosae infallibilem,
extra quam nulla salus,
eamdem esse Corpus Christi mysticum,
totius sanctitatis fontem et radicem.
Cuius iura sancte tenenda ac perpetuo defendenda profitemur.
In hac fide vivimus; in ea, Deo opitulante, moriemur."

El símbolo, como decimos, tiene un marcado carácter de modernidad, dentro de la clásica contextura de los símbolos españoles.

La primera nota de modernidad nos la ofrece el esquema mismo, que ha sido ligeramente modificado y ampliado para dar cabida a la Mariología, de una manera destacada, como se comienza a hacer ya en las clases y en los manuales teológicos. Sabido es que esta parte de la Teología está tomando en la actualidad una extensión marcadísima.

La confesión de la Trinidad tiene de particular la unión establecida entre el dogma trinitario y el dogma de la santificación interior, iniciada por la gracia y las virtudes en la tierra y consumada en el cielo. Es también idea fecunda de nuestro tiempo, que toca la realidad del ser y el destino sobrenatural en las almas.

La procedencia del "rerum omnium principium et finem" no es desconocida.

La afirmación neta del dogma de la Redención forma también un carácter muy moderno; completado sin duda por las reminiscencias litúrgicas del Sacerdocio eterno de Jesucristo y de su reinado. En esta misma línea hay que poner la afirmación del Magisterio supremo de Cristo, que si tiene una alusión a la Encíclica *Divini Illius Magistri*, con toda la importancia moderna del tema, recoge implícitamente los deseos, repetidas veces expresados, de una solemnidad peculiar que consagrase ese título glorioso.

En Mariología, fuera de la inmunidad absoluta de todo pecado, aun venial, con frase que recuerda a Pío IX, tenemos que subrayar la profesión de la Asunción corporal de Nuestra Señora y de su Corredención y Mediación. En ambos casos la fórmula, ligeramente cambiada, tiene en cuenta que no se trata aún de dogmas definidos por la Iglesia. La formulación misma parece estar inspirada en la que usó el Concilio Hispalense de 1924. Véase este último texto: "Catholicam doc-

trinam de Assumptione etiam corporali B. Mariae semper Virginis Dei Genitricis *devotissime profitemur*. Validissimam intercessionem apud Deum, qua Ipsa Immaculata Virgo Maria gaudet, confitentes, eiusdem patrocinium, veluti omnium gratiarum Mediatricis, *pie ad mentem Matris Ecclesiae agnoscimus*" [4]. Pero al mismo tiempo puede observarse la mayor precisión en la doctrina de la Corredención, inspirada sin duda en textos pontificios.

La última parte del símbolo nos habla de las preocupaciones eclesiológicas modernas. Entre ellas, la perfecta identidad entre la Iglesia-sociedad y la Iglesia-Cuerpo Místico; la Iglesia, fuente de verdad religiosa y de santidad, frente al indiferentismo reciente; la Iglesia, cuyos derechos, impugnados tantas veces, es preciso defender.

Tal es el símbolo del Concilio Provincial de Granada. En él se han armonizado bien la vieja estructura de los símbolos españoles con los nuevos horizontes de la teología reciente.

J. A. de Aldama, S. I.

4 *Concilium Provinciale Hispalense, Hispali anno 1924 habitum* (Romae (1926) can. 4. p. 8.

Breves notas críticas

1. Belarmino y la predestinación a la gloria post praevisa merita.

El P. Pesch, en sus conocidas y apreciadas *Praelectiones dogmaticae,* al impugnar la sentencia opuesta a la predestinación a la gloria *post praevisa merita* y referir los autores que la defienden, dice de Belarmino:

> Bellarminus vero ex eo quod Romani Pontifices pluries summe laudarunt S. Augustini doctrinam de gratia, concludit: "Itaque sedes apostolica non tantum semel, sed etiam secundo et tertio adversus pelagianorum reliquias pro defensoribus gratiae et praedestinationis sententiam tulit, ut iam haec sententia non quorumvis doctorum, sed fides Ecclesiae dici debeat" (*de gratia,* 2, 11); sed haec est exaggeratio, quae ipsis amicis eiusdem doctrinae, ut Cardinali Gotti (*De Deo,* tract. 6, q. 3 [dub. 3] § 4, n. 18) nimia videtur [1].

Ciertamente, estas palabras de Belarmino se hallan en el lugar citado por el P. Pesch, al final del c. 11 [2], en el cual prueba por la tradición la tesis establecida en el c. 9: "*Praedestinationis nullam esse causam in nobis*" [3]. Pero se refiere Belarmino a la predestinación total o *complete sumpta,* como se ve claramente por la definición que da de la predestinación en el mismo capítulo. Por lo demás, en el c. 15: "*Solvuntur argumenta ex rationibus, et simul ostenditur non solum ad gratiam efficacem, sed etiam ad gloriam, gratis homines eligi*", propone la opinión de los que, distinguiendo la predestinación de la elección a la gloria, establece: "electionem autem a bonorum operum praevisione pendere". Y sigue: "Horum sententia non est ullo modo errori Pelagianorum, aut Cassiani et Fausti affinis, et videtur aliquando ipsius etiam Augustini fuisse" [4], con la conocida cita *Ad Simplicianum,* l. 1, q. 2. No le agrada, a la verdad, a Belarmino esta opinión, y la combate a renglón seguido; pero es evidente que su apreciación está muy lejos de la exageración que le atribuye Pesch. La posición del santo controversista en esta cuestión es diáfana en

---

1 C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* t. II, 392: *Prop. LVIII. Doctrina, qua statuitur praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita, nullo solido fundamento niti videtur.*

2 *De gratia et libero arbitrio,* l. 2 c. 11, ed. Vives, 5, 561.

3 L. c. 555.

4 L. c. 572.

su célebre obra y no se presta a interpretaciones diversas; ni el P. Pesch menciona más que el pasaje de Gotti [5].

Lo que quizá no será fuera de propósito advertir es que, si bien diversas veces en los escritos redactados con ocasión de las polémicas de aquellos años permite como probable la opinión referida, no faltan acá y allá atisbos de una actitud menos benévola; por ejemplo, en los documentos sobre los libros de Lesio. Al menos así podría deducirse de una lectura rápida y de las quejas de Lesio en sus respuestas [6]. Aseguraba éste no enseñar otra cosa que la que habían ya expuesto, entre otros, Molina y Vázquez. ¿Por qué se había de combatir en sus escritos lo que había sido permitido a sus maestros?

¿Era justa esta querella? ¿Habríamos de admitir cierta vacilación en el ánimo de Belarmino? El conjunto de documentos publicados por el P. Le Bachelet prueban que no. Con todos los respetos debidos al teólogo lovaniense, había un *déficit* algo notable en sus escritos (bastante difusos), que hasta cierto punto representan en su primera redacción un retroceso respecto de Molina y Vázquez.

Lo que principalmente preocupaba a Belarmino, como a Suárez y a los demás críticos de Lesio, no era la predestinación formal a la gloria, sino la explicación de la gracia eficaz; y no sin motivo. Como explicación científica de este punto importante no veían otro camino Belarmino y Suárez que la predefinición (formal entendían) de los actos saludables. Les parecía sin duda que esta doctrina tenía conexiones lógicas con la predestinación gratuita a la gloria. Y no obstante, en sus respuestas distinguen ambas cuestiones, y le permiten a Lesio que defienda la elección a la gloria dependiente de la previsión de los méritos, pero no la predestinación del conjunto de las gracias eficaces, que, según ellos, suponía la predefinición formal [7]. La posición de Lesio es clara en sus ataques contra la predestinación gratuita a la gloria y contra la gracia congrua entendida a modo de predefinición formal, ataques no ciertamente despreciables y a las veces muy certeros [8]. En cambio, la parte positiva de su doctrina queda poco definida. Al hablar de la presciencia no se distingue suficientemente la

---

5 Este autor, en el lugar citado por Pesch dice a la verdad, después de transcribir las palabras de Belarmino: "Ego autem, qui non adeo volo procedere ut adversae sententiae detraham eique notam inuram, solum dico hanc esse sententiam D. Thomae et Scoti...". V. Gotti, *Teologia scholastico-dogmatica*, ed. Venecia, 1781, 1.297.

6 V. X. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace, Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva*, Lovaina, 1931; en particular 1, 156-159, doc. 29, 30.

7 Le Bachelet, O. c., 2, 30-32, 1, 156; la carta de Aquaviva a Lesio, 1, 141; la Censura minor de Suárez, 1, 307; la misma disertación de Lesio, 1, 279.

8 O. c., passim, por ejemplo, la respuesta a Suárez, 2, 326.

absoluta de la condicionada, punto en que insistía Molina[9]; y principalmente la eficacia de la gracia in actu primo, con el empeño de rechazar la congruidad de la gracia, está muy difuminada en sus escritos. Varias veces asoma acá y allá lo que llamamos predefinición virtual[10]; pero no se le da el valor científico que ya tenía en el fondo de la doctrina de Vázquez y Molina, como le oponían, no sin razón, sus censores. Aun en el tratado posterior *De gratia congrua*, que, como dice, con razón, Le Bachelet[11], conviene leer íntegro para apreciarlo en su justo valor, y en la respuesta a las censuras muy precisas de Suárez[12], queda la doctrina sobre la gracia eficaz un tanto flotante. A Belarmino le dice algo que no deja de tener su parte de aceptable para la dogmática de la predestinación en general[13]; pero deja intacta la objeción en lo sustancial. Posiblemente obsesionado por su defensa incondicional de la predestinación o elección a la gloria dependiente de los méritos, lógicamente incompatible con una predefinición formal, no acertó a ver la mayor importancia dogmática y teológica de la explicación de la eficacia de la gracia. Se dirá que sus censores exageraron algo por su parte; no lo negaré. Pero está a su favor que ni las modificaciones que hubo Lesio de introducir en su tratado *De praedestinatione*[14] le obligaron en realidad a sacrificar punto alguno sustancial, ni mucho menos tocaron en lo más mínimo la cuestión de la predestinación a la gloria.

Queda, pues, a mi ver, suficientemente esclarecido que no hay motivo alguno para sospechar en Belarmino una apreciación menos favorable de la que expone en su grande obra, las Controversias.

2. El fuego del Purgatorio, según Suárez.

En el art. "Purgatoire", del DAFC, escrito por P. Bernard, al tratar de la pena de fuego en el Purgatorio, se atribuye a Suárez el dictamen de que "es temerario negar esta verdad, y que esta negación confina con el error", con cita *De Sacr.*, part. II, disp. XLVI, sect. I. A esta censura se opone la calificación de Belarmino, que retiene el sentir común de los teólogos occidentales como sentencia probabilísima[15].

Se trata de un *lapsus;* no es ésta la censura de Suárez.

Ante todo, la cita es inexacta[16]. En la disputa citada, sec-

9 V. la censura anónima, o. c. 2, 354s.
10 O. c., 1, 270s, 2, 19.
11 O. c., 1, 207, 208-273.
12 O. c., 1 318-322, 330.
13 O. c., 1, 191s.
14 O. c., 2, 217-221.
15 DAFC, 4, 524.
16 El título de la obra de Suárez no es *De sacr.*, se suele citar este

ción I, n. 6, al defender la existencia en el Purgatorio de alguna pena de sentido, dice tan sólo: "Haec est communior sententia Scholasticorum... videturque communi sensu et approbatione Ecclesiae recepta". En la sección II, n. 1, aparecen, en verdad, las palabras que traduce el autor del artículo; pero... no referidas al fuego del Purgatorio, sino al del infierno: "De poena vero sensus est magna controversia an sit a vero igne elementari et corporeo, quae solet etiam de inferni poena tractari; sed ibi certum est esse verum ignem; nam licet non sit expresse definita de fide, est tamen ita certa ut opposita temeraria et errori proxima censeatur". El fuego del Purgatorio lo discute a continuación y en el n. 2 concluye:

> Haec sane convincunt rem hanc non pertinere ad dogmata fidei, nec esse tam certum sicut de igne inferni, et saltem opinionem oppositam non esse dignam tam gravi censura; satis enim est si improbabilis censeatur.

Y poco después añade su sentir definitivo, en fórmula algo singular, ya conocida por los tratadistas: "Censeo hanc rem esse certam intra latitudinem opinionis theologicae".

3. "EGO QUIDEM ODI HUNC PHILOSOPHANDI ET THEOLOGIZANDI MODUM..." [17].

Este exabrupto del insigne teólogo y Cardenal Juan de Lugo aparece citado en varios tratadistas modernos, particularmente en los que defienden, en la difícil cuestión llamada del análisis de la fe, la sentencia hoy día frecuente, propugnada ya expresamente por Elizalde y el P. Tirso González, según la cual en el acto de fe no es afirmado el objeto formal, la autoridad de Dios y el hecho de la revelación, sino sólo el objeto material o verdad revelada. Así Pesch al refutar la sentencia de Suárez [18], Schiffini al rechazar todo discurso en el acto de fe [19], Billot en el prolegómeno sobre el objeto formal de los actos sobrenaturales [20]. Precisando más estas citas, Pesch aduce el texto de Lugo contra el aserto de Suárez, que es "magnum fidei mysterium" el creer por sí misma la autoridad de Dios; Schiffini y Billot confirman con el dicho de Lugo su afirmación de que en la fe procede nuestro entendimiento de una manera del todo semejante a la de la fe humana.

---

tomo *De paenit.*, no habiendo razón especial para transcribir el título completo; en la edic. Vives, t. 22, los pasajes que interesan, p. 905-908.

17 I. DE LUGO, *De virtute fidei divinae*, d. 1, s. 4, n. 38, edic. Vives, 1, p. 15.

18 *Praelectiones dogmaticae*, 54, 335.

19 *De virtutibus infusis*, Friburgo (1902) 122, n. 11.

20 *De virtutibus infusis*, Roma (1905) 74.

Esta última doctrina ciertamente la propugna Lugo en el pasaje citado; y así con toda razón pueden aducirlo estos autores en confirmación de sus asertos. Sin embargo, no estará de más advertir que de este mismo principio saca Lugo, fundándose en lo más característico de él, una consecuencia diametralmente opuesta a la teoría de estos autores sobre el acto de fe, a saber, que éste es por necesidad formal o al menos virtualmente discursivo. Tampoco negaría del todo a Pesch el derecho de asociar esta repulsa de misterios innecesarios a su impugnación del que pone Suárez, si en realidad no precisa admitirlo; que por lo demás difícil será negar que la cuestión del análisis de la fe es asaz oscura, por no decir plenamente misteriosa; así lo reconoce prudentemente Harent en su magnífico artículo "Foi" del DTC [21], y el mismo Lugo lo viene a conceder en la práctica al solventar las dificultades de su complicado sistema, donde se lee que hay aquí un "nodus... maximus... dissolvendus", una "difficultas... maxima" [22].

Pero no es esto lo que en esta breve nota interesa; no se trata de examinar a fondo esta cuestión. Lo que desearía precisar es: ¿contra quiénes se yergue tan airadamente, digámoslo así, el Cardenal?

Las palabras aducidas de Lugo se hallan en sección IV de la disputa I "*De obiecto formali fidei*". Expuesto brevísimamente en la sección I el punto de la dificultad, examina en la II la "*Sententia resolvens fidem in lumen ipsius fidei, seu in auxilium divinum*", y en la III, "*Refertur et impugnatur secunda sententia reducens assensum ad imperium voluntatis sine motivo intrinseco*" [23]. Conviene recorrer esta sección para precisar la mente de Lugo, no del todo acertado al confundir bajo la misma rúbrica diversas explicaciones, y un tanto diluída en la refutación demasiado pormenor de puntos particulares que impiden la visión de conjunto. Comienza exponiendo como *sentencia común* que la razón formal última de la fe es sola la autoridad de Dios con la revelación. Al objetar contra ella tiene presente la explicación de Suárez, a quien cita; la de Conink, a quien atribuye "*fere*" la sentencia que corresponde propiamente al título de la sección: "asentimos a la revelación divina sin otro medio intrínseco, por motivos que directamente mueven sólo la voluntad"; luego la solución insinuada por ciertos contemporáneos innominados: "que la suma verdad de Dios es la última y adecuada razón formal del asentimiento a ella"; y por fin, la de algunos a quienes sin nombrarlos alude Suárez, quienes profesan precisamente la doctrina de los autores modernos: "la razón formal no es

---

21 470, 500-503.
22 O. c., s. 7, n. 114, 116.
23 O. c., ed. Vives, p. 11.

afirmada en el acto de fe, que es simple y no discursivo"; esta teoría es declarada ininteligible, con breve referencia a la refutación que de ella hace Suárez. Y termina así esta sección: "Videamus nunc quomodo aliqui recentiores respondere conati sint nostris argumentis, ut defenderent fidem sistere in ipsa revelatione, quamvis eius veritas in terminis non constet". Y no es que él, Lugo, tenga modo diverso de ver cuanto a la tesis fundamental expresada en estas palabras; pues precisamente todo su artificioso andamiaje va a sustentar esta misma posición: que la fe se resuelve y apoya, en última instancia, en la veracidad de Dios y en la revelación "sistendo in ipsa"; sólo que no le satisfacen las explicaciones de los otros autores; y ahora va a examinar las respuestas dadas a los argumentos que les ha opuesto.

Dice, pues, en la sección IV: "Ad nostra argumenta respondent recentiores aliqui recurrendo ad mysteria", a una elevación especial del entendimiento, que se supone obra en la fe de un modo completamente distinto del que guarda en los actos naturales. Contra este misterioso proceso conceptual arremete Lugo por toda esta sección, persiguiéndolo con el ímpetu de su agudeza en todos los reductos en que lo refugian sus partidarios. Base de su ataque es el recurso a la experiencia de los fieles, que proceden en el ejercicio de la fe divina como en los de fe humana. Y abre el ataque con la fogosa explosión del odio que profesa a este modo de filosofar y teologizar, que por cualquier dificultad escolástica recurre a misterios que hacen difíciles, increíbles e incomprensibles las cosas de la fe; el oficio del teólogo no es imaginarse las cosas a su talante para resolver los argumentos, sino más bien consultar la experiencia y el sentido de los fieles, y a vista de ellos investigar la naturaleza y modo de obrar de los tales hábitos.

¿Quiénes son esos "recentiores aliqui" a quienes dirige el reproche? No se cita nombre alguno en toda la sección; siempre son "aliqui", "recentiores illi". ¿Es fundada la sospecha de que entre Suárez en la cuenta, como parece insinuar Pesch? Creo que no. Suárez no es un "recentior" para Lugo; y el misterio que pone Suárez está taxativamente citado en la sección VI, n. 82. Quedamos, pues, en la indeterminación del término empleado por Lugo. El anonimato de estos autores es plenamente voluntario, ya que Lugo nos da en sus tratados las disputas con sus compañeros de profesorado, cuyas obras eran conocidas del público teológico, y aun alguna vez aparecen los manuscritos de un Hurtado. Parece, pues, se trataba de profesores contemporáneos de menos autoridad, que sostenían alguna de las explicaciones rechazadas en la sección anterior.

José M. Dalmáu, S. I.

Facultad teológica de Sarriá (Barcelona).

Domingo Gundisalvo y el "De causis primis et secundis"

En artículos anteriores hemos probado positivamente que el *Tractatus de anima* y el *Liber de causis primis et secundis* deben atribuirse ambos a Ibn Dãwūd (o Juan Hispano)[1]. Sin embargo, es cosa bien conocida que escritores muy respetables habían presentado como autor de ambas obras a Domingo Gundisalvo[2]. No intento ahora aquilatar precisamente sus razones. Me parece más útil comparar las doctrinas de esos dos opúsculos con las doctrinas auténticas de Gundisalvo en el *De processione mundi*[3] (y aun en el *De unitate et uno*[4], ya

1 M. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos*: Al Andalus 8 (1943) 155-188; *El "Liber de causis primis et secundis"*: Al Andalus 9 (1944) 419-440. El lector encontrará el *Tractatus de anima* en J. T. Muckle, *The Treatise "De anima" of Dominicus Gundissalinus... with an Introduction by E. Gilson*: Mediaeval Studies 2 (1940) 23-103. Para el *De causis primis et secundis* véase la ed. de R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin*: Bibliothèque Thomiste 20 (1934) 88-140.

2 A. Birkenmajer, en comunicación a Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 11 (Berlín, 1928) 2, 363; E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant*: Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 4 (1929) 5-158. Este autor dice: "Se trata ciertamente de una obra cristiana, escrita por un autor que utiliza indistintamente los escritos de Dionisio, S. Agustín, Eriúgena y Avicena. Añadamos que sólo este rasgo basta para datarla, al menos aproximadamente. Con tal inconsciencia e intemperancia tan sólo se ha seguido a Avicena en los dos últimos tercios del siglo XII y más probablemente en el segundo que en el tercero. De aquí a la atribución a Gundissalinus, como ha propuesto A. Birkenmajer, tan sólo va un paso, y de nuestra parte hace mucho que habíamos pensado en ello. Sin embargo, aunque este tratado esté compuesto al modo de Gundissalinus, el contenido no coincide con los otros escritos auténticos que de él tenemos, especialmente con el *De anima*, cuya materia en parte trata... En fin, hasta mejor información tenemos por autor a Gundissalinus, porque en esa época no conocemos otro escritor de esa categoría, lo cual no es más que una manifestación de nuestra ignorancia. A nuestro parecer, no hay ninguna imposibilidad de que Gundissalinus sea el autor, pero mientras no haya testimonios que confirmen esta hipótesis, no podemos tener certeza" (p. 92 s.).

3 G. Buelow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift "Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi)*: Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters 24, 3 (Münster, 1924).

4 P. Gorrens, *Die dem Boethius fäschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi "De unitate"*; Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters, 1, 1 (Münster, 1891).

que ambos sustancialmente coinciden, aunque no falte quien ha encontrado en ellos doctrinas muy divergentes).

Aunque la comparación de las dos obras de Juan Hispano con la de Gundisalvo sería labor más completa, se reducirá aquí la cuestión al *De causis primis et secundis* para no repetir dos veces análogos argumentos, pero más de una vez se advertirán las coincidencias de nuestro opúsculo con las otras obras que atribuímos a Juan Hispano.

La comparación supone que el *De processione mundi* es obra auténtica de Gundisalvo. Ninguna discusión ha habido sobre ello ni parece que legítimamente pueda haberla en adelante. Al testimonio expreso de tres manuscritos y a las demás pruebas estudiadas por Bülow podemos hoy añadir el argumento que ese editor echaba de menos cuando decía: "Zwar steht mir kein so frühes und entscheindendes Zeugnis zu Gebote, wie dies bei *De divisione philosophiae* der Fall ist" [5]. En efecto, Tomás de York, antes de 1256, nos habla innumerables veces de Gundisalvo [6] y expresamente le atribuye siempre el *De processione mundi* bajo el título *De creatione,* título que también aparece en algunos manuscritos [7].

Veamos, pues, a cuál de los dos compañeros de traducciones y demás trabajos debemos atribuir nuestro opúsculo. Comencemos por recordar que con sólo leerlo, aunque no sea sino muy de pasada, se recibe muy pronto la impresión de que el latín del autor está sobrecargado de arabismos, que no solamente hacen difícil su lectura, sino aun la inteligencia misma de sus conceptos [8]. Y ahora debemos añadir que ese latín tiene más sabor arábigo que el de las mismas traducciones arábigas que utiliza. No solamente es embrollado su lenguaje cuando no transcribe de autores latinos, sino que es más embrollado que cuando copia la traducción de Avicena, ejecutada por Gundisalvo. El autor de nuestro opúsculo, si con palabras un poco bárbaras se nos permite decirlo, es un áraboparlante que europeiza con actuación de moro latino. No faltan algunos arabismos en Gundisalvo, especialmente en las traducciones. Pero al hablar por su cuenta tiene cierta perspicuidad y elegancia, que a primera vista contrastan con las deficiencias estilísticas de nuestro autor. Si alguna vez el lenguaje sirve para determinar el autor, Gundisalvo queda aquí excluído: lo que hay en este libro copiado de sus traducciones

---

5 BUELOW, p. XV.

6 TOMÁS DE YORK, O. F. M., *Sapientiale.* Hay una parte publicada por E. LONGPRÉ, *Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta*: Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age 1 (1926) 287. Muchos pasajes aparecen en F. TRESERRA, *De doctrinis metaphysicis fratris Thomae de Eboraco,* O. F. M.: Analecta Sacra Tarraconensia 5 (1929) 33-102.

7 Por ejemplo, Vat. lat. 2.186: *Incipit liber de creatione...* (fol. 1).

8 Sobre este punto véase M. ALONSO, *El "Liber de causis primis..."*, p. 427.

tiene mejor expresión latina que el modo ordinario de expresarse nuestro compositor. Examinemos la doctrina, siguiendo sus pasos capítulo por capítulo:

Capítulo primero: Por todo el tratado va nuestro anónimo hablando y persuadiendo a un contrincante determinado a quien había explicado el *Sextus naturalium* de Avicena y el mismo *Liber de causis* [9], en los cuales le había informado muy bien así como igualmente en otros muchos libros que exponían doctrinas psicológicas. El se cree feliz en coincidir con su adversario respecto de la unidad de cada sér: "Non elongatur a nobis intentio in qua communicamus, et est: Quicquid est, ideo est, quia est unum designatum" [10]. Es evidente que esta frase se encuentra en Boecio [11] y también en Avicena [12]; pero con ninguno de los dos puede hablar aquí nuestro autor. Hacia la mitad del siglo XII también conocen esa frase otros autores, verbigracia, Thierry de Chartres [13]; pero ¿quién pudo explicar a éste el *Sextus naturalium* y el *Liber de causis*? Difícil es encontrar otro autor aludido si él no es Gundisalvo en su *De unitate et uno* [14]. Tan lejos está Gundisalvo de ser nuestro anónimo.

Cree éste coincidir en ese axioma con su adversario, y por eso comienza por explicar la unidad y simplicidad divina, donde el *id quod est* y el *id quo est* [15] se identifican internamente. Pero se desvía de Gundisalvo al afirmar que en Dios *est omne ens et omnis unitas habens fixionem*, de tal manera que el sér y la unidad tan sólo convienen a las criaturas por denominación extrínseca [16]. Nada puede decirse más característico de Gundisalvo que el que la unidad y el sér son algo intrínsecamente constitutivo de los entes: "Esse ex forma est" [17]. El sér lo produce no la unidad del primer principio, sino la forma al unirse con la materia y es una producción positiva con término real. El *De processione mundi*

9 "De causis primis...", p. 120 para la cita de Avicena, y p. 122 para la cita del "Liber de causis".

10 "De causis primis...", p. 88, 18-89, 2.

11 BOETHIUS, *in Prophyrium*, ML 64, 83.

12 AVICENNA, *Metaph.*, III, 1, fol. 78ra (ed. Venetiis, 1508).

13 THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque National... Tome XXXII, IIe Partie, p. 181.

14 GUNDISALVO, *De unitate et uno*: "Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum est". Igualmente en el *De processione mundi*, p. 29, 5.

15 "De causis primis...": "est id in quo est et id quod est" (p. 88). Sin duda que sobra la preposición. El autor alude a expresos conceptos de Boecio, probablemente mediante Gilberto de la Porrée, ML 64, 1317.

16 "De causis primis..." p. 88, 14 y 89. 7-10. La frase es de Gilberto de la Porrée, ML 64, 1318. En nuestro opúsculo aun hay otras probables influencias de marca porretana.

17 GUNDISALVO, *De unitate et uno*, 3, 10s.; *De processione mundi*, 23, 18; 26, 11; 27, 5; etc.

nos prestaría innumerables pasajes contra esa denominación extrínseca, y el *De unitate et uno* habría que editarlo todo entero, porque en todas sus expresiones contradice ese concepto. La fórmula: "Forma est continens esse rei" [18] no expresa la continencia de una denominación extrínseca, sino la de algo positivo y producido al juntarse la materia y la forma. Lo mismo se incluye en otras muchas fórmulas, como aquella: "Omnia appetunt esse unum" [19], donde evidentemente no se trata de una mera denominación extrínseca. Es más: la unidad se identifica según Gundisalvo [20] con la cosa misma y las cosas no pueden ser tan sólo meras denominaciones extrínsecas, que serían accidentes subsistentes por necesidad en Dios, contra las expresas afirmaciones de Gundisalvo [21].

Capítulos II y III: Pero entendamos por denominación extrínseca que el sér y la unidad son participaciones divinas. Veamos cómo nuestro anónimo explica la existencia de los seres en Dios. En la sabiduría divina, nos enseña, subsisten los prototipos de todas las cosas, y esos prototipos son las cosas mismas: "Exempla rerum sunt ipsae res" [22], y son las causas primordiales de todas las demás cosas, las cuales en esa sabiduría divina "immutabili perfectaque formatione formatae sunt" [23]. La sabiduría es la forma universal "ad quam nisi convertantur, singula sunt informata" [24]. La creación se

18 GUNDISALVO, *De processione mundi*, 21, 15.

19 GUNDISALVO, *De processione mundi*, 26, 5.

20 Tal es el alcance de las palabras: "Unitas est qua unaquaeque res dicitur esse una", según la acertada explicación de S. Alberto M. (*Sum. Theol.* tr. VI, q. 24, p. 196 y 198 del t. 31, ed. Vives; véase también I *Metaph.* tr. IV, c. 2, p. 62 y V *Metaph.* tr. I, c. 8, p. 287), que inmediatamente le atribuye el sentido que tiene en Euclides, de donde la toma Gundisalvo para su *De unitate et uno*. Con más razón debe entenderse así la conclusión final de este libro cuando dice: "Unitas igitur est qua unaquaeque res est una et est id quod est" (p. 11, 13), según la atinada explicación de Ruiz de Montoya (*De trinitate*, disp. 27, s. 3, número 5-6).

21 GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 33, 8-10.

22 "De causis primis...": "Quoniam exempla rerum sunt ipsae res, dicente Dionisio: Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est" (p. 90-91). En la ed. de Venecia de 1508 se dice: "Quoniam exemplaria rerum non sunt ipsae res. Dicente Dionisio quod cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, non est". DE VAUX no tomó en cuenta esta variante, como tampoco tomó otras; pero nos puso la lectura verdadera, como consta sin duda por los códices que utiliza y, además, por las obras de Escoto de Eriúgena, de donde transcribe nuestro anónimo (Véase ML 122, 535) y aun por el mismo libro "*De causis primis...*", donde más tarde dice: "Et propterea si vera cognitio eorum quae sunt ea quae sunt est..." (p. 127, 8-9). Aquí no hubo corrección como antes. Pero el hecho mismo de haber corregido el texto indica lo absurdo de la sentencia, al menos para los correctores.

23 "De causis primis...", p. 95, 17.

24 "De causis primis...", p. 96, 3.

reduce a una manifestación de las ideas divinas y se realiza por teofanía en las inteligencias y por efectos sensibles en la materia. En cambio, Gundisalvo considera primeramente en potencia tanto la materia como la forma (así es como tienen ser material en la sabiduría divina); juntar una materia con una forma es crear una cosa, que en esa junta recibirá el sér formal[25]. Aunque se quiera hacer equivaler el sér material de Gundisalvo al sér de los prototipos de nuestro anónimo, nunca ese sér material será la cosa misma (Exempla rerum sunt ipsae res) ni ésta puede considerarse formada en la sabiduría divina "immutabilis perfectaque formatione", porque la formación perfecta tan sólo la tienen las cosas cuando existen en efecto, según Gundisalvo[26]; finalmente, tampoco quedan informes por no volverse a la sabiduría divina.

Prescindimos de otros detalles que cualquiera puede fácilmente inferir. El anónimo expresa sus conceptos con palabras de Escoto de Eriúgena, San Agustín y el pseudo-Dionisio. Pero ha tenido el cuidado de advertir que eso es lo que quiso él decir en el *Liber de causis*. Escribe, pues: "Haec est radix intentionis nostrae quae est quod non pertransit in scientia divina aliquid"[27]. Lo que acaba de decir es principio probativo (radix) de lo que había intentado decir, y lo que intentó antes decir se reduce a una proposición del *Liber de causis*. La concordancia y armonía entre ambas obras es lo menos que puede afirmar ahí nuestro anónimo. Aunque en el *Tractatus de anima* no se habla de estos puntos, sin embargo si sumamos los resultados no encontraremos nada heterogéneo.

Capítulo IV: La discrepancia con Gundisalvo en este capítulo no puede ser más patente. De las cosas creadas había escrito Escoto de Eriúgena que "alia ab aliis a summo usque deorsum, hoc est, ab initio intellectualis creaturae usque ad omnium

---

25 GUNDISALVO, *De processione mundi*: "Materia igitur secundum esse materiale, quod est esse in potentia, non coepit esse; similiter et forma. Unde est illud: "esse quod factum est, in ipso vita erat". Videtur autem materia coepisse secundum formale esse. Nam quia creatio est adquisitio essendi, esse vero non est nisi ex forma, tunc eam creari nihil aliud fuit quam formae coniungi... Cum enim materia et forma opposita sunt, opposita vero per se sibi non coniunguntur nisi per aliud —sed materia et forma non habent esse nisi per coniunctionem suam inter se—, profecto sibi coniungi fuit eas de nihilo creari" (p. 34, 14-25). Este pasaje debe también advertirse contra la denominación extrínseca que antes discutimos al hablar del cap. primero.

26 GUNDISALVO, *De processione mundi*: "Esse enim materiale quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu... homines non consueverunt dicere aliquid esse, nisi quod in actu est; esse vero in actu non habetur, nisi cum forma materiei coniungitur: ideo esse non convenit materiae per se nec formae per se, sed coniunctis simul" (p. 28, 11s.).

27 "De causis primis...", p. 91, 9s.

infimum quod est corpus, descendunt"[28]. Evidentemente, *corpus* tiene aquí sentido universal y abstracto e implica muchos cuerpos individuales. Del propio modo, *creatura intellectualis* significa de un modo abstracto y universal todas las creaturas dotadas de entendimiento. Pero nuestro autor entiende el texto material y singularmente de una sola creatura intelectual y añade: "Prima igitur creaturarum est intellectualis et est intelligentia de qua est sermo apud Philosophum in libro de Metaphysica"[29]. La cita es de Avicena, pero como cree que en eso está conforme con Aristóteles y que éste sostiene esa doctrina, atribuye la idea directamente a su primer autor. Así, pues, según nuestro anónimo, Dios tan sólo creó inmediatamente una sola inteligencia. Tal es también la explicación de al-Fārābī[30], la de Avicena (cuya obra ahí es lo que en realidad se cita), la del *Liber de causis*[31] y la del *Tractatus de anima*[32] y la del *Yanbū' al-hayā* de Ibn Gabirol[33]. En cambio, Gundisalvo, contra todos ellos, dice así: "Ex prima copulatione materiae et formae non nisi tria rerum genera processisse videntur, scilicet, invisibilis creatura [todos y cada uno de los ángeles] et caelestia corpora [todos y cada uno de los cielos] et quatuor elementa... Creatio angelorum non praevenit tempore creationem caelorum vel elementorum vel e contrario"[34]. Todos los ángeles, por grande que su número sea, y todos los cielos, según el número que realmente tengan, y los cuatro elementos (o bien, un número de individuos en que entraban los cuatro elementos) fueron creados por Dios inmediatamente y no en diverso tiempo, sino todos simultáneamente: "Cui consonat divina Scriptura quae dicit: Qui vivit in aeternum creavit omnia simul"[35]. El intermediarismo crea-

---

28 Escotus de Eriúgena, *De divisione naturae*, II, 21, ML 122, 553.

29 "De causis primis...", p. 98, 4s.

30 Al-Fārābī, *'Uyūn al-masā'il*, n. VII: F. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, p. 58.

31 "Liber de causis", prop. 8: O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Name Liber de causis*, Friburgo, Herder, 1882.

32 "Tractus de anima": "Sapientes noluerunt appellare aliquam substantiarum formam simpliciter nisi intelligentiam primam quae vocatur ab eis intelligentia agens". Una sola inteligencia primera, y es *intelligentia agens*, porque mediante ella vienen las demás. El *Tractatus de anima* copia literalmente esas palabras de Ibn Gabirol: *Fons vitae*, V, 19, p. 294. Además juzgo que el autor del *Tractatus de anima* expresa ideas propias al argüir así en nombre de los traduccionistas: "Omne quod fluit ab aliquo, eiusdem generis est cum eo a quo fluit, et est simile ei a quo fluit, nec fluit ab aliquo nisi quod est et el simile. Et ideo a substantia simplici non fluit nisi substanta simplex". Aunque rechace el traduccionismo estos conceptos parecen admitidos por nuestro autor.

33 Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 15, p. 285s. Véase también la nota anterior.

34 Gundisalvo, *De processione mundi* p. 48, 12s.; y p. 50, 17-18.

35 Gundisalvo, *De processione mundi*, p. 50, 18-19.

tivo de aquellos autores no permite que inmediatamente pueda venir de Dios más de una creatura; el de Gundisalvo extiende la acción creativa inmediata a innumerables creaturas. Por eso cuando en el *De unitate et uno* va copiando a Ibn Gabirol interrumpe repentinamente el párrafo, calla con toda intención lo de los nueve órdenes abengabirolianos e introduce esta explicación: "ita ut in quadam materia sit habens principium et finem, in quadam vero principium et non finem" [36]. Explica luego eso de los cielos y de los generables, que son dos de los géneros propuestos, como vimos, en el *De processione mundi*. Para añadir el tercero (los ángeles) vuelve a transcribir del mismo párrafo de Ibn Gabirol; mas temiendo que alguien no entendiera este tercer género como efecto inmediato de la acción divina introduce en el texto abengabiroliano aquella intencionada palabra: *immediate* [37]. Así, la armonía entre las obras de Gundisalvo y su discrepancia con los autores citados son cosas manifiestas, que no admiten la menor duda.

El anónimo, entre los textos de Escoto de Eriúgena, de Aristóteles y del *Liber de causis*, comienza ya en este capítulo a entreverar ideas avicenianas, afirmando que el primer sér creado, la única inteligencia primera, mientras contempla a Dios, causa la inteligencia que la sigue, mientras que, contemplándose a sí misma, causa la materia y la forma de la primera esfera, y así seguidamente "sub omni intelligentia significantur tria esse, usquequo perveniatur ad intelligentiam agentem quae est agens in animas nostras" [38]. En cambio, según Gundisalvo, ningún ángel procede inmediatamente de otro, ni los ángeles tuvieron parte en la confección de los cielos o en la de los elementos.

El principio de que parten Alejandro de Afrodisia en el *De principiis*, al-Fārābi, Ibn Sīnā, al-Gazālī, Ibn Gabirol, el *Liber de causis* y el *Tractatus de anima* está contenido en este enunciado: "ab uno simplici non venit nisi unum" [39]. Contra todos ellos afirma Gundisalvo: "Duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt" [40]. Dos signos distingue Gundisalvo en la acción inmediata divina: uno, referente a *dos cosas* (no a una, como nuestro anónimo sostiene con los auto-

36 GUNDISALVO, *De unitate et uno*, p. 5, 21s.

37 GUNDISALVO, *De unitate et uno*, p. 6, 18s: "eo quod immediate cohaeret primae unitati quae creavit eam". Pero en IBN GABIROL: "ideo quia cohaeret primae unitati quae fecit eam" (*Fons vitae*, II, 20, p. 61, 20-21).

38 "De causis primis...", p. 102, 19-22.

39 Cf. M. ALONSO, *Las fuentes literarias del "Liber de causis"*: Al-Andalus, X (1945) 345s; especialmente p. 356 y 363. Averroes en el *Tahāfut* rechaza el principio: *Ab uno non nisi unum*, o al menos lo limita a un sentido especial. Sobre el principio en los latinos véase Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben* II, 287-312 (München 1936).

40 GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 21, 2.

res citados): a la materia y a la forma, que ya estaban ambas en potencia en la sabiduría divina (tal es la creación propiamente dicha); otro, referente a la composición de esas dos cosas con todos los concomitantes y consecuentes (tal es la composición como acción propia y exclusivamente divina). Gundisalvo tomó como principio metafísico "quod ex coniunctione earum [materia et forma] necessario simul fit aliqua forma, quae non prius erat in unaquaque earum sine altera" [41]. Según esto, el que une la materia y forma necesariamente produce simultáneamente de un modo más mediato, pero exclusivo suyo, el sér, la unidad, la sustancialidad (que convierte la materia en sustancia), la corporeidad o incorporeidad, etcétera. De todos estos elementos se sirve Dios hasta producir una creatura [42]. Una vez atribuída a Dios esta pluralidad respecto de una creatura cualquiera, no puede haber dificultad en que se admita también respecto de otra y de otras, y de distintos géneros y especies. Eso es lo que admite Gundisalvo, contra los autores citados y el principio en que se basan.

Capítulo V: Estas ideas de Gundisalvo le pondrán también en contradicción con las explicaciones de nuestro anónimo sobre el origen de lo corpóreo. En el capítulo IV quedó sin probar cómo de lo incorpóreo creado procede lo corpóreo, como también todo lo compuesto (resoluble). Tal es la razón del nuevo capítulo. Nuestro anónimo presenta como prueba los dichos de sus autoridades: Escoto de Eriúgena, el pseudo-Dionisio y el mismo Aristóteles (*apud Avicennam*, como hoy añadiríamos). La materia es inteligible, como lo son también, considerados aparte, el color, la cantidad y otras cualidades sensibles. Su reunión es lo que da origen a la materia corpórea, como el cuerpo y la luz dan origen a la sombra [43]. La explicación será absurda. Pero si "ab uno simplici non venit nisi unum", quizá no haya otro modo de explicar lo compuesto. Pero Dios, según Gundisalvo, al tomar la iniciativa de crear dispone de dos elementos que no podrá juntar sin ciertos concomitantes y consecuentes, como es, por ejemplo, la sustancialidad, que convierte la materia en sustancia. Esta, antes de ser corpórea o incorpórea es verdadera sustancia, y si entonces se le junta la incorporeidad será sustancia incorpórea,

---

41 GUNDISALVO, *De processione mundi*, p. 23, 7-8.

42 GUNDISALVO, *De processione mundi*: "Prima autem forma cui prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam facit esse substantiam. Sed quia omne quod est, ideo est quia unum est: ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire... Si enim prius est esse substantiam quam esse corpoream et incorpoream substantiam, corporeitas substantiae advenit ad hoc ut substantia corporea sit; similiter de incorporea..." (p. 41s).

43 "De causis primir..." "Fateberis itaque necesario corpora in incorporea posse resolvi... Ex luce et corpore umbra nascitur" (p. 105s).

mientras que si se le junta la corporeidad será sustancia corpórea. Esta explicación será más o menos ingeniosa. Pero se trata de formas que exclusivamente proceden de Dios, mientras en nuestro anónimo son formas creadas que proceden de otras ya creadas y subsistentes con plena independencia, y así implican un intermediarismo creativo, negado en el caso por Gundisalvo, según el cual la corporeidad es forma que junta Dios a la sustancia de los seres corpóreos.

El anónimo estrecha al adversario valiéndose de sus propios conceptos: "Vel si ita ponas (id) quod iam nudo intellectu relinquitur formis spoliatis, materiam esse, sequitur idem tuam intentionem, scilicet quod ex informi materia et forma corpus sensibile effici subiectumque creari" [44]. Si no nos engañamos, el autor aludido es el propio Gundisalvo. En efecto, invirtamos el orden que antes vimos en Gundisalvo; despojemos un sér concreto (subiectum creatum) de todas sus formas: de la corporeidad (o incorporeidad), de la sustancialidad, de la unidad, del sér, de la forma misma sustancial. Lo que resta es la materia prima (informis materia), algo que tan sólo percibe el entendimiento, basándose en las pruebas que para ello da el mismo Gundisalvo. Pero mucho se equivoca nuestro autor al inferir (sequitur idem) que sus doctrinas coinciden con las de su adversario, puesto que según éste la corporeidad y la sustancialidad vienen, no de una inteligencia ni de sus operaciones, sino de la omnipotente virtud divina que simultáneamente une la materia prima y la forma sustancial, juntándoles esas formas sin las cuales no quedarían realmente unidas. Según nuestro autor: *ex incorporeis corpus*, tratándose de los elementos intrínsecos, mientras, según Gundisalvo: *ex corporeitate corpus*. Y si se trata de la causa eficiente, nuestro autor la encuentra entre las creaturas, mientras que Gundisalvo expresamente la atribuye a Dios. Debemos suponer que nuestro autor solicita aquí blandamente la doctrina del adversario, como vemos que hace con las doctrinas de sus autoridades, y ya lo vimos a propósito de Escoto de Eriúgena, y así no nos extrañará que llegue a llamar *esse materiale* lo que para Gundisalvo es *esse formale* [45].

Capítulo VI: Aquí vuelve nuestro autor a la causa primera y al primer efecto, único e inmediato, de la misma. Con Avicena nos enseña que Dios, al conocer su propia esencia, produce el primer sér: la inteligencia. Avicena llega a afirmar que la creación es un concomitante de la divinidad: un *lāzim*, tal que la esencia misma divina no puede considerarse plenamente constituída en acto sino después de crear, como un triángulo tan sólo puede considerarse perfectamente cons-

44 "De causis primis...", p. 105, 12-16.
45 "De causis primis...", p. 108, 7.

tituído cuando sus ángulos son iguales a dos rectos: "La esencia del sér primero tan sólo está *in actu exercito,* después de la creación: Datuhu hāsila ba'd al-halq"[46]. No llega nuestro autor a ser tan explícito; pero de los principios avicenianos que aduce cualquiera lo puede inferir, como lo infirió el mismo Avicena. Lo que sí dedujo nuestro autor es que "causata intelligentiae sunt causata sempiterna"[47]. *A fortiori* será sempiterna la inteligencia como causa efectriz. En ese sistema, si Dios es eterno, eterna será la creación. Por el contrario, dice Gundisalvo: "Aeternus enim aeterna creare non potuit, quia si creatura est, iam non est aeterna"[48]. La inteligencia misma no puede ser eterna, según Gundisalvo. Pero si el anónimo discrepa de Gundisalvo, coincide en cambio con Avicena, cuyos testimonios aduce, y con el *Liber de causis,* cuyas sentencias utiliza.

Capítulo VII: De propio modo en este capítulo encontramos nueve citas de Avicena y tres del *Liber de causis* (además de una del pseudo-Dionisio), que bastan para demostrar la coincidencia con ellos, al menos en la mente del autor. Este, entre otras cosas, nos enseña: "secundum diversitatem scilicet quae est per formam et convenientiam quae est in materia"[49]. Las cosas difieren por la forma y convienen en la materia, que es homogénea en todos los seres creados. De esta manera no sólo está conforme con Avicena, sino también con Ibn Gabirol y con el *Tractatus de anima* (que es una fusión de Avicena e Ibn Gabirol). Pero con ello discrepa de Gundisalvo, según el cual dispone Dios de *tres* materias primitivas no homogéneas, como ya vimos, y acomoda las formas a las exigencias de esas materias. Con ello la materia viene a ser el principio de diversidad y pluralidad, como muy bien observó Alejandro de Hales[50] al estudiar el *De unitate et uno,* de Gundisalvo, y cualquiera puede ver en el *De processione mundi,* cuando Gundisalvo dice: "Non nisi tria genera..." La multitud de seres se debe, según nuestro anónimo, a la multitud de formas que va extendiendo la inteligencia primera, mientras que según Gundisalvo la multitud resulta de un acto inmediato y directo de Dios creador.

La inteligencia primera es tan sólo una; pero lo retiene todo por la virtud divina que en ella hay. Alude al sistema de Ibn Gabirol, según el cual la inteligencia va formando una inmensa cadena de formas, de tal manera que lo que en un anillo funciona como forma, funciona en el siguiente anillo

---

46 Avicena, Metaph. IX, 1 fol. 102r; en el *Nayā,* ed. Cairo, 1913, p. 419-420.

47 "De causis primis...", p. 112, 15.

48 Gundisalvo, *De processione mundi,* p. 46, 6-7.

49 "De causis primis...", p. 114, 14-16.

50 Alejandro de Hales, *Sum. Theol.,* ed. Quaracchi, t. II, p. 64-65.

como materia, y así, al irse reflejando la forma, constituye todos los seres existentes. Toda diferenciación se debe a esa virtud divina de la inteligencia, que así va elaborando formas. A esto oponía Gundisalvo: "Hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis; sed ex aptitudine materiae suscipientis" [51]. Se debe a las exigencias de las materias primordiales. En cambio, concluye nuestro anónimo: "Intelligentia continet animam et anima naturam et natura generationem et tunc non est quod prohibeatur a continentia intelligentiae in hiis quae sunt sub ea" [52]. Es sentencia del *Liber de causis* y supone un sistema parecido al de Ibn Gabirol. Pero a la tal inteligencia se escapan sin duda todos aquellos seres que Gundisalvo nos dice provienen inmediata y directamente de Dios, no sólo todos los demás ángeles, sino también los cielos, cuyo origen de la inteligencia quiere ahí explicar nuestro anónimo y aun los mismos generables, cuya existencia, según Gundisalvo, no fué en modo alguno posterior a la de los ángeles ni a la de los cielos.

Capítulo VIII: Desde este capítulo en adelante explana nuestro anónimo teorías propias de la psicología. Como sobre estos puntos no escribió Gundisalvo, naturalmente no podremos encontrar desemejanzas ni divergencias, a no ser mediante una aplicación de principios, que aquí no es necesaria para nuestro intento. Pero parece útil demostrar la coincidencia con las otras obras que atribuímos al mismo autor, esto es, a Ibn Dãwūd (Juan Hispano).

Aquí nuestro autor depende del *Liber de causis*, al que cita cuatro veces y lo expone con textos de Avicena, no sin alusiones a Aristóteles y a Escoto de Eriúgena. Con el *Liber de causis* no sólo hay coincidencia, sino que nuestro anónimo llega a hacerse autor del mismo [53]. Igualmente, al distinguir dos fuerzas motivas afirma que también Avicena las distingue en el *Sextus naturalium* y que él mismo había dicho también eso mismo en otra precedente [54]. Tal división, fuera de Avicena, no parece que se halle por estos tiempos sino en el *Tractatus de anima*. Desde este momento las citas avicenianas de nuestro anónimo (p. 119, 20; 120, 17; 121, 20; 125, 1; 125, 15; 129, 18; 130, 15; 134, 10; 138, 23; etc.) se multiplican y todas se encuentran también en el *Tractatus de anima*. De donde se infiere que la coincidencia con Avicena y con ese

51 GUNDISALVO, *De unitate et uno*, p. 8, 5-6.

52 "De causis primis...", p. 117, 1-4.

53 "De causis primis...": "Non occultabitur tibi quod intendimus cum decimus aeternitatem extensam esse cum intelligentiae..." (p. 118, 4s.).

54 "De causis primis...": "Motiva dico non quae imperat motui, haec est enim vis desiderativa, sicut diximus et sicut audista in naturalibus et didicisti, sed motiva quae facit motum et haec motiva movet nervos..." (p. 120, 15s.).

tratado es, al menos en la mente del autor, cosa evidente. Llega hasta repetir los mismos símiles, como la comparación de las tres cosas que concurren a la visión para explicar las tres que se requieren para entender [55]. Tal avicenismo se ve apoyado aquí y en el *Tractatus de anima* por textos de San Agustín tomados de las mismas obras y alguna vez se trata concretamente del mismo texto.

Prescindiendo de otros detalles, debemos llamar la atención sobre el modo cómo la inteligencia agente ilumina el entendimiento humano. El autor es tributario a Avicena, como lo era el del *Tractatus de anima,* y con Avicena, según ambas obras, concuerda San Agustín. Tal iluminación no se halla en Gundisalvo, y el comienzo del *De processione mundi* hace suponer una doctrina muy distinta.

Tal necesidad de la iluminación divina supone en el hombre una verdadera impotencia para conocer las cosas divinas. Por eso el autor del *Tractatus de anima* distingue entre ciencia y sabiduría, como el *De causis primis et secundis* distingue dos filosofías: una ordinaria y otra *dignior.* El pasaje aquí es como una especie de digresión y dice: "Non lateat autem vos quod est lux quae coniungitur intellectui prima et quae coniungitur intellectui secunda, utraque est lux. Sed lux secundum se est intelligentia pura, quae vero in se est tenebrae sed lux virtute lucis superioris intelligentia. Hinc est quod expositores partis dignioris philosophiae facientes sermonem de lumine intellectus transtulerunt se ad lucem digniorem. Qui vero laboraverunt in parte indigniore vocaverunt lucem eam quae est lux secundum accidens" [56]. Las dos luces corresponden sin duda a la ciencia y a la sabiduría explicadas en el *Tractatus de anima,* al que parece aludir el *non lateat.* En los dos tratados los profesores *dignioris philosophiae* son Boecio y San Agustín.

Gilson, como vimos al principio, no aduce más discrepancia entre estas obras que el hecho de acabar la primera por una especie de rapto y éxtasis, mientras que la otra se calla sobre este punto. Aun prescindiendo de que esos raptos y éxtasis no son cosa de todos los días, ni para escribirlos en cuantas obras se compongan, observamos que en la iluminación aquí descrita, con la distinción entre ambas filosofías contiene al menos implícitamente la misma teoría intuitiva, que sin duda, según su naturaleza, ha de producir el mismo efecto. En esto no hay oposición doctrinal ninguna entre ambas obras, como no la hay con Avicena, que da los elementos de todo ese iluminismo.

---

55 "De causis primis...": "Sicut concurrunt tria ad esse visionem in effectu videns scilicet et quod videtur et lux, occurrunt tria ad hoc quod intellectus sit in effectu, intelligens, intellectum et lux". El *Tractatus de anima* dice: "Sicut ergo fit visio concurrentibus tribus, scilicet, visu et viso et luce, sic et scientia...".

56 "De causis primis...", p. 131, 14s.

Nuestro anónimo lucha en toda su obra con un adversario que contradijo sin duda su doctrina. No sería extraño que en algún punto cediera, pues no hay que suponer que el contrincante carecía de razón en todo. Pero ninguna oposición digna se halla. Unicamente llamamos la atención sobre la nomenclatura respecto de las facultades interiores. En Avicena tenemos: phantasia-imaginatio-imaginativa; en el *Tractatus de anima* leemos: phantasia-imaginativa-imaginatio. Nuestro anónimo sigue la doctrina de los dos. ¿Qué hará en presencia de esta discrepancia? Su nomenclatura es: phantasia-imaginaria-imaginativa. Evidentemente esto no implica ninguna discrepancia interna. Una, al menos, de las autoridades tenía que ser abandonada. Con ese pequeño cambio creyó nuestro anónimo quedar conforme con las dos.

Esta cuestión de nomenclatura en el caso nos parece bien secundaria para poder fundar en ella la sospecha de distinto autor. Hay otros detalles que a primera vista podrían llamar más la atención, como, por ejemplo, el hecho de que las formas de la sustancialidad, corporeidad (o incorporeidad), etcétera, se describen en el *Tractatus de anima* de un modo bastante parecido al de Gundisalvo, que arriba explicamos, mientras que ese mismo pasaje lo propusimos como contrario a lo que se dice en el *De causis primis et secundis.* No hay, sin embargo, oposición: Esas formas las describe Gundisalvo como procedentes de Dios de un modo más o menos inmediato, mientras que, ya se afirmen, como se hace en el *Tractatus de anima,* ya se callen más o menos, como en el *De causis primis et secundis,* siempre se entienden originadas mediante la primera inteligencia subsistente con plena y perfecta subsistencia. Y esa diferencia es la que debe tenerse en cuenta. Y aun debe distinguirse bien la aplicación del concepto, porque, aunque vimos que Gundisalvo no tenía cierto intermediarismo, no debe entenderse que en absoluto no es intermediarista. Lo es respecto del alma. De consiguiente, respecto de ella, la sustancialidad, corporeidad, etc., no vendrán exclusivamente de Dios. De un modo semejante hay que entender otros detalles que podrían ofrecerse.

De todo lo dicho podemos inferir con toda certeza que las doctrinas del *De causis primis et secundis* son contrarias a las doctrinas más características de Gundisalvo. No se puede, pues, sostener que éste sea autor de esa obra. No teniendo para esta atribución ningún testimonio externo, resulta inadmisible la afirmación de que Gundisalvo sostenga doctrinas tan opuestas en sus obras. Es más: nuestro anónimo va continuamente refutando a un adversario que no se ha conformado con sus enseñanzas. Este adversario afirma el "Quicquid est, ideo est..."; sostiene doctrinas sobre la materia que parecen las de Gundisalvo; era discípulo del autor en el *Sextus naturalium* y en el *Liber de causis,* etc. Todos los indicios son de que el

autor es Ibn Dāwūd (Juan Hispano) y el aludido es el propio Gundisalvo. Tan lejos está de ser éste el autor de esa obra.

En la hipótesis toda la historia queda aclarada: Gundisalvo sirvió de latinista a Juan Hispano hasta la publicación del *Tractatus de anima.* Gundisalvo, poco conforme con algunas de aquellas doctrinas, escribe el *De unitate et uno,* que sería la obra directamente impugnada en el *De causis primis et secundis.* Juan Hispano no podía utilizar para ella el latinista acostumbrado, y nos dejó una muestra de sus progresos en la lengua latina. Finalmente, Gundisalvo quedó menos conforme con las nuevas explicaciones y escribió el *De processione mundi* lo más pronto hacia el 1170; por consiguiente, cuando ya había muerto Juan Hispano. A estas conclusiones parecen inclinar todos los indicios que el estudio interno de estas obras sugiere a nuestras búsquedas.

Manuel Alonso, S. I.

De la Universidad Pontificia de Comillas.

Bibliografía

LIBROS

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *María, Mediadora universal, o Soteriología Mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1946) 539.

Estudiar a la luz de los principios mariológicos la cooperación de Nuestra Señora en la obra de la Redención del mundo es el objeto del presente libro, como lo dice claramente el subtítulo. El autor nos da la razón del título (p. 437s.), cuando nos dice que la idea de Mediación resume y sintetiza toda la acción soteriológica de María. La obra quiere ser preferentemente especulativa, por lo mismo incompleta, como el propio autor lo confiesa; pero ha creído necesario hacerlo así, en vista del sesgo que han tomado las controversias modernas en este campo de la Mariología. Ello es razonable. Pero desearíamos que no dispensase al P. Bover de darnos en volumen aparte una Soteriología Mariana a la luz de los documentos de la tradición; sería darnos sintetizados y sistematizados los resultados de tantos estudios suyos anteriores. Se intenta, pues, en esta obra una visión especulativa de los problemas que integran la cuestión de la cooperación de María en la Redención. El P. Bover ha sido generoso en la empresa: ha abordado esos problemas en toda su difícil complejidad, sin perdonar aspecto ninguno. Y esto también hay que agradecérselo.

Una *Introducción metodológica* (p. 14-35) abre el libro. A través de sus líneas serenas y esquemáticas, en las que se oyen ecos lejanos de actuales controversias, se determinan los conceptos de "principios", "hechos" y "verdades", que van a ser utilizados después. Porque la obra es eso: estudiar las verdades soteriológicas marianas en los hechos históricos, vistos en función de los principios.

Por eso, ante todo (*Primera parte*) hay que fijar esos principios (p. 29-200) y esos hechos (p. 201-235). *Los principios* mariológicos fundamentalmente utilizados son cinco: la maternidad divina y soteriológica (p. 34-50), la solidaridad (p. 50-64), la recirculación (p. 64-76), la singularidad trascendente (p. 76-94), con un apéndice especial sobre la gracia "capital" de María (p. 99-118). El autor, que ha establecido esos principios por vía de análisis interno, los corrobora después con el testimonio de la tradición cristiana (p. 119-200). *Los hechos* históricos, en que se condensa principalmente la acción soteriológica de María, son tres: el consentimiento virginal (p. 201-217), la compasión maternal (p. 218-228) y la intercesión actual (p. 228-235).

La aplicación de los principios a los hechos (*Segunda parte*) para deducir la verdad de la cooperación de María a la Redención en sus múltiples aspectos es mucho más compleja. Cuatro formalidades estudia el autor: la Corredención (p. 241-385), la Maternidad espiritual (p. 386-408) la Intercesión actual (p. 409-426) y la Mediación universal (p. 427-442).

La Corredención se establece primero en general, prescindiendo del momento histórico en que se haya realizado, en virtud de los principios de recirculación y de asociación, aun por separado. A esta prueba cierta y fundamental se añade otra complementaria. Pero la Corredención tiene ya una primera concreción histórica en el *consentimiento virginal* de

la Anunciación. Es decir, este consentimiento es propia y verdaderamente corredentivo (coopera a la Redención eficaz e inmediatamente), ya se estudie en comparación con el de Jesucristo, ya se analicen sus elementos esenciales, ya se considere su valor moral como acto de obediencia, ya se atienda a su carácter representativo, en función del principio de solidaridad. La segunda concreción histórica de la Corredención la tenemos en la *compasión maternal* del Calvario. También aquí una consideración de orden general establece el carácter estrictamente corredentivo de la compasión de María, apoyándose principalmente en el principio de asociación, aunque los de la recirculación y la solidaridad pueden añadir una confirmación no despreciable. De esta generalidad hay que bajar a los diferentes aspectos que ofrece la compasión de la Virgen; son los mismos que estudia Santo Tomás en la Pasión del Señor, excluído el de la eficiencia. La compasión es, ante todo, *meritoria,* tanto con los méritos mismos del Hijo, apropiados por la Madre, como con los méritos propios de ésta; de ambos modos esa compasión meritoria es verdaderamente corredentiva. En el problema de la cualidad de estos méritos, el P. Bover distingue la cuestión real de la cuestión nominal: los méritos corredentivos de María son "méritos de igualdad más bien superabundante, respecto de los bienes merecidos de gracia y gloria", y pudieran llamarse "dignos" o "condignos". La compasión es además *satisfactoria,* y como tal, corredentiva; con problemas y soluciones semejantes al mérito. El aspecto *sacrificial* de la compasión, la cooperación activa de María en el sacrificio de Cristo, no latamente, sino in línea sacrificii, se defiende de dos maneras: cuanto a la inmolación sacrificial, ya por apropiación de la inmolación misma de Cristo, ya por agregación de su propia y personal inmolación; y cuanto a la oblación sacerdotal, que se estudia en función del sacerdocio de María (sacerdocio superior) y en función de su santidad sustancial (que entraña en sí la maternidad divina en sus relaciones y propiedades morales) y de una como consagración sacerdotal, que de ella inmediatamente se sigue. Finalmente también ha cooperado María a la Redención por vía de *rescate,* por apropiación del precio dado por el Redentor, que es su Hijo, y por aportación propia con sus dolores y sus lágrimas. Dos capítulos, en que se estudia la "Mujer" del Apocalipsis, Madre dolorosa del Redentor Crucificado (que es título suficiente por sí solo para probar la Corredención Mariana) y se examinan las principales objeciones contra la doctrina propuesta, cierran esta larga investigación sobre la Corredención.

La Maternidad espiritual, limitada a su actuación en la Encarnación y en el Calvario, se establece como hecho y se investiga en su naturaleza y esencia. Para esto analiza el autor el concepto de maternidad espiritual para concluir que es una verdadera maternidad de generación moral, con dos momentos semejantes a la concepción y el parto espiritual de los hombres en Cristo Jesús.

La Intercesión actual es intervención de María en la obra de la Redención, que se ejerce por la palabra (deprecación) y por la acción (dispensación de las gracias). La deprecación en María, necesariamente apoyada en la Corredención y su Maternidad espiritual, es de eficacia infrustrable, de alcance universal y de necesidad imprescindible. La dispensación de las gracias "es el ejercicio actual del doble oficio conferido por Dios a María: el de Madre de la Casa de Dios y el de Reina en el reino de Dios". Dispensación maternal y regia. Tratada antes la maternidad, se estudia ahora la Realeza de María.

La Mediación universal se verifica no sólo en la intercesión actual, en el sentido de deprecación, sino igualmente en la Corredención, en la

Maternidad espiritual y en la Dispensación de las gracias. Es, pues, la síntesis de toda la Soteriología Mariana.

Dos apéndices sobre la doctrina de los Romanos Pontífices en orden a las verdades establecidas en el libro (p. 445-494) y especialmente sobre la Mariología de la Encíclica "Mystici Corporis" (p. 494-519); y una amplia nota bibliográfica de los diferentes estudios monográficos, en que el autor ha abordado antes los varios aspectos de la Soteriología Mariana (p. 521-532), cierran toda la obra.

La cual es, sin duda, obra de grandes alientos. En ella, paso a paso, con claridad sencilla y sin excesivas sutilezas, se van abriendo más y más los horizontes marianos de la Soteriología. Unos problemas se van sucediendo a otros, sin que ni la multitud, ni la complejidad, ni la dificultad turben el raciocinio sereno y siempre equilibrado. Hay en el libro páginas de análisis finísimo, como, sobre todo, las que se refieren al consentimiento virginal (p. 204s., 265s., 279s.) y a la compasión (p. 219s.). Hay puntos de vista nuevos, como la determinación de un "orden soteriológico", además de los órdenes natural, sobrenatural e hipostático (p. 47); la explicación del principio de la doble solidaridad en función del Nuevo Adán y de la descendencia de Abrahán (p. 56s.), la fijación de los diversos signos de razón en los decretos divinos referentes a la Redención (p. 78s.), la eficacia de la deprecación celeste en orden a la concesión de las gracias (p. 230s.), la concepción del sacerdocio de María (p. 241s.), el análisis del concepto de maternidad espiritual (p. 313s.) y otros semejantes.

La obra nos parece muy lograda, y creemos que sus conclusiones generales se imponen. Vamos, sin embargo, a señalar algunos puntos, que nos han dejado alguna oscuridad.

El principal se refiere a la concepción misma del libro. ¿Se trata en él de *probar* los diferentes modos de participación inmediata de María en la obra de la Redención? Así parece deducirse del ambiente todo de la obra. Sin embargo, el autor nos dice, como de paso, que se trata "no principalmente de demostrar definitivamente las verdades reveladas, sino de descubrir su cohesión interna y su enraizamiento en principios más elevados" (p. 18). No creemos que puedan dar más de sí los principios. Si se prescinde de los datos positivos que nos dan las fuentes de la revelación, se corre el peligro de dar a los "principios" una amplitud y unas porporciones que excedan de la verdad revelada; con lo que las deducciones carecerían de base sólida en Teología. No queremos decir que haya pasado eso en el presente libro; afirmamos expresamente lo contrario; sino sólo pretendemos señalar un grave peligro de método. ¿Será por eso por lo que el P. Bover ha dedicado un capítulo entero a comprobar la verdad de los principios mariológicos con la tradición?

Afirma el P. Bover que la maternidad divina, por sí misma e independientemente de la gracia, es principio de mérito. Y concluye: "si es cierta [esta capacidad meritoria], como parece, síguese que María puede aportar al acto mismo de la Redención méritos cuyo principio no se deriva propiamente del acto mismo de la Redención" (p. 42). Comprendemos el sentido de esa frase, que a alguno podrá extrañar. Es verdad que, en la hipótesis en que se habla, la divina maternidad es un elemento de la economía de la Redención, anterior lógicamente a ésta, concebida como consumada. Pero en la mente del autor, el que precisamente María sea la persona elegida para ser Madre de Dios es una gracia, fruto de la Redención. Y siendo así, no vemos cómo los méritos todos de María, en cuanto son suyos, no se deriven de ésta.

Reduce el P. Bover el principio de asociación al de recirculación (p. 75s.),

y eso nos parece que lo empequeñece. ¿Es preciso suponer que Dios quiso que "el orden de la reparación correspondiese paralela y antitéticamente al orden de la caída", para que entendamos por qué pudo estar asociada María a Cristo en la obra de la Redención? Creemos que no. El hecho de la asociación de María a Cristo es algo más importante y más fundamental y está más próximamente unido con la maternidad divina soteriológica. Los Papas lo han subrayado, creemos que más que el principio de recirculación. Por eso el principio de asociación nos parece lógicamente anterior al de recirculación, y éste, una ulterior determinación de aquél.

Largamente habla el P. Bover de la gracia "capital" de María (p. 91s., 247s.). Habla también del carácter *social* de su gracia (p. 106s.). Pero esto último hubiéramos deseado verlo con más relieve. Aquello podrá ser discutible, al menos en la nomenclatura; pero esto es del todo necesario para asentar muchos aspectos de la acción soteriológica de María. Mucho más discutible parecerá la causalidad física de la gracia (p. 109s.). Aun prescindiendo de la cuestión metafísica de la posibilidad, no parece baste para probar esa opinión la consideración de que "María es con Jesucristo comprincipio universal de la gracia". Otro tanto diríamos de la cooperación de María con Dios en el *decreto* de la Redención (p. 262).

Baste con estas indicaciones, que en tanta multitud de problemas abordados sería fácil continuar. Terminemos afirmando abiertamente que el P. Bover nos ha dado sobre los misterios de la Soteriología Mariana una visión armónica, fructuosísima, que puede ponerse como modelo de aquella "mysteriorum intelligentia" que señala el Vaticano como término de toda especulación teológica.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

MADOZ, JOSÉ, S. I., *El símbolo del Concilio XVI de Toledo.*—Su texto, sus fuentes, su valor teológico, Madrid, 1946, p. 126 ("Estudios Onienses", serie I, vol. III).

A partir del último tercio del siglo pasado, la literatura de los símbolos de la fe viene recibiendo un trato de favor por parte de los investigadores. Los símbolos de los Concilios toledanos son una elaboración ulterior, dependiente de diversas circunstancias históricas, de aquellas fórmulas primitivas. Por eso la investigación tampoco podía olvidar estas joyas. El P. Aldama estudió en 1934 el símbolo toledano I; el P. Madoz publicó en 1938 sendas monografías sobre los símbolos de los Concilios VI y XI de Toledo; y hoy nos brinda con esta filigrana, volumen quinto de "Estudios Onienses", sobre el símbolo del Concilio XVI de Toledo.

En una introducción, ponderada y erudita, se encuadra dentro del marco general de los Concilios toledanos el presente símbolo, las circunstancias históricas en que se elaboró, su transmisión manuscrita y códices que se utilizan para la reconstrucción del texto, dándose finalmente el texto crítico del mismo. Por su sola lectura se ve que este símbolo es el más extenso de los toledanos, caracterizándose por una profesión de fe antimonotelista, por las fórmulas psicológicas agustinianas y por otras precisiones trinitarias, debidas a San Julián de Toledo.

Cuatro capítulos forman el cuerpo de la monografía. Los tres primeros están consagrados a investigar las fuentes del símbolo toledano décimosexto en sus aspectos trinitario, cristológico y escatológico. Un cuarto capítulo viene a valorar su importancia teológica. El análisis minucioso que se hace de las fuentes nos revela el escogido caudal patrís-

tico que utilizaron los Padres toledanos. Allí vemos cómo en este símbolo, el último de las famosas fórmulas toledanas, confluye el torrente de los símbolos anteriores, acrecentado acá y allá con nuevas aportaciones.

Contamos, pues, con un nuevo y magnífico estudio sobre los símbolos toledanos, gracias a la paciente y concienzuda investigación del P. Madoz. Ojalá que, como ya lo sugerimos al reseñar su monografía sobre el símbolo del Concilio XI de Toledo, el estudio de los símbolos le lleve al de los mismos Concilios y aun al de toda la *Hispana*, gloria imperecedera de la antigua literatura española.

SEVERINO GONZÁLEZ, S. I.

LEAL, JUAN, S. I., *Paulinismo y jerarquía de las Cartas Pastorales*. Discurso inaugural del curso académico 1946-47 en la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús y Seminarios del Sagrado Corazón y de San Cecilio de Granada.—(Granada, 1946) 55.

Dos partes encierra este discurso, presentado con todos los arreos que puede apetecer la crítica, de bibliografía y notas en abundancia: el contenido de las Cartas pastorales de San Pablo (las dos a Timoteo y la otra a Tito) y el contenido jerárquico de las mismas u organización y jerarquía de la Iglesia en tiempo de los Apóstoles. Toda la primera parte está consagrada a probar la autenticidad de estas Cartas de San Pablo, tan acérrimamente negada por los racionalistas por meros aprioris-mos, ya que no admiten autoridad alguna en la generación apostólica. El régimen de la sociedad cristiana, según ellos, en los tiempos de San Pablo, se basaba en las gracias y carismas interiores del Espíritu. Este es el Paulinismo estrecho propugnado por Baur y coreado con diversos matices por otros racionalistas, que no quieren reconocer para aquella época el Paulinismo jerárquico que reluce en las Pastorales. Bien hace, pues, el P. Leal en demostrar primero la sinrazón de los racionalistas.

Luego, en la segunda parte, estudia el contenido jerárquico de estas Cartas, probando que esta jerarquía sustancialmente era la misma que nos dan los escritos del siglo II en las Cartas de San Ignacio y en las Apologías de San Ireneo. Cierto con todo que los nombres de presbiterado y episcopado no estaban delimitados aún como después. Timoteo y Tito, sin sede fija en las modalidades de sus funciones episcopales, tampoco son enteramente iguales a los obispos monárquicos del siglo II. Eran como meros obispos auxiliares a las órdenes de su Maestro, San Pablo, lo cual no disminuye su personalidad y autoridad con respecto a los obispos posteriores, ya que su jurisdicción alcanzaba proporciones de universalidad, que conservarían posiblemente aun después de la muerte del Apóstol. Modelo es este discurso de lo que han de ser estas oraciones académicas.

MANUEL QUFRA, S. I.

THIBAUT, RENÉ, S. J., *Le sens de l'Homme-Dieu*.—Segunda edición. (Museum Lessianum, sec. théol., n. 37.)—L'édition universelle (Bruxelles) Desclée de Brower (París, 1946) 168.

El presente volumen de la renombrada colección "Museum Lessianum" ha sabido interesar de modo que a la primera edición de 1942 ha seguido ya la segunda a la distancia de solo cuatro años. No es un volumen extenso ni de erudición; es, ante todo, una obra fuertemente personal y

sugestiva, cuyo tema es siempre antiguo y siempre nuevo y cuyo enfoque es de una altura intelectual y de una sinceridad y comprensión tan humanas y tan cristianas, que no pueden menos de conciliarse la simpatía de todo lector imparcial.

Esencialmente es una obra apologética, aunque no en el sentido vulgar que se da con frecuencia a esta palabra. Cree el autor que no es sólo la mala voluntad la que explica la incredulidad contemporánea; que el no llegar a la verdad, si supone siempre un defecto moral, este defecto con todo en la mayoría de los casos no va hasta la mala fe o la mala voluntad conscientes; lo que hay es simplemente negligencia o distracción, y a veces más todavía en los que tienen la misión de enseñar que en los que deberían instruirse.

El libro se concentra en torno a la persona de Jesucristo, Dios-Hombre, en cuanto éste es un *signo*, una señal. En la primera parte se concede gustosamente que Jesucristo es un signo *velado*, y se desarrolla este pensamiento examinando la "forma de siervo" en palabras y acciones, la aparente incerteza de los hechos históricos y el silencio de Dios.

La segunda parte expone la *significación* de este velo; es decir, cómo este velo poco transparente es significativo *por su falta misma de transparencia*. Los tres capítulos de esta segunda parte tratan sucesivamente del espesor, de la necesidad y de la significación del velo. Esta última idea se desenvuelve considerando primero al Hombre-Dios en el seno de la Virgen; segundo, el cuerpo divino en la cruz y en el sepulcro, y finalmente, la presencia real eucarística. Cierra la obra un epílogo sobre *el sentido trinitario* del Hombre-Dios.

Conviene hacer notar, pues el título de los capítulos apenas lo insinúa, que también aparece profundizado en este libro el papel que corresponde a la Santísima Virgen, haciendo resaltar de modo admirable en particular la fe de Nuestra Señora.

Entrar en detalles sobre puntos particulares no creo que sea propio de este lugar. En cambio, sí lo es tributar la expresión del más cálido reconocimiento a un alma recta y noble que busca con caridad comprender aun a aquellos que están fuera del cristianismo y que en magnífica síntesis ofrece las aparentes dificultades trocadas en *pruebas* de la misión divina de Nuestro Señor Jesucristo. La idea clave de esta paradoja es que el Dios que se nos ha revelado en Jesucristo no es precisamente el Dios-Omnipotente, sino *el Dios-Bondad*.

Mérito inapreciable de este libro es atreverse a mirar cara a cara los problemas, sin tratar en modo alguno de soslayarlos; de ahí que resulte tan moderno y apasionante. La solución del autor hemos de reconocer que pone de manifiesto un aspecto de la Divinidad algo olvidado y difícil de aceptar, pero que es completamente cierto.

El P. Thibaut nos recuerda el camino de un cristianismo sincero y fuerte, que no pretende contentarse a sí mismo reduciendo a Dios a la medida humana, sino que se esfuerza por acomodarse a la misma manera de ser de Dios.

J. SOLANO, S. J.

ADAM, KARL, *Jesus Christus*. Versión castellana.—Herder (Barcelona, 1945) XV + 320.

Presenta Herder la traducción castellana de una de las más conocidas obras del ilustre profesor de Tubinga. Tanto en su lengua original

como en sus diversas traducciones a las lenguas europeas ha sido acogida esta obra con universal y merecida benevolencia.

En las primeras líneas se plantea el autor la cuestión central de su obra. "El problema que hoy nos inquieta consiste en saber si el hombre del siglo XX puede aún tener fe" en la divinidad de Jesucristo. Como preliminares para resolver esta trascendental cuestión examina el autor en el primer capítulo la naturaleza del mensaje cristiano; en el segundo, la disposición subjetiva del que desea llegar al conocimiento de la verdad de la fe, y en el tercero, las fuentes profanas y sagradas de la vida de Jesús. Pasa a continuación a exponer la fisonomía moral y espiritual de Jesucristo y el testimonio que de sí mismo da, en los capítulos IV, V y VI; y termina con otros dos sobre la resurrección y obra redentora del Dios hecho hombre.

Toda la obra, pero en especial los capítulos que constituyen el núcleo central de la obra, y que estudian la fisonomía moral y espiritual de Cristo, su vida íntima y el testimonio que de sí mismo da, son de lo más bello y sugestivo en su género. No se trata de frías disecciones críticas, ni de eruditas exposiciones, faltas de vida y calor. Por el contrario, todas las páginas del libro aparecen impregnadas de profunda piedad y ardiente amor a la persona del Salvador y a la verdad cristiana, a través de las cuales se revela el celo de un fervoroso apóstol que desea comunicar a sus hermanos alejados del cristianismo y sumergidos en un mar sin fondo de dudas y prejuicios, la dicha de la fe, que él posee con fruición.

Nos parece de especial interés apologético el capítulo segundo, donde desarrolla el autor la disposición subjetiva del hombre y el elemento sobrenatural que se requieren para llegar a la fe: seriedad leal y sincera ante la trascendencia del problema; el sentimiento religioso, no ciego o puramente emocional, sino precedido del juicio de la inteligencia, y por fin, como elemento esencial, con frecuencia olvidado por los que tratan de llevar a los hombres al conocimiento de la verdad revelada, la gracia sobrenatural. No lo olvidemos, "la fe en Cristo es... el hecho de Dios, un beso de su amor, enteramente gratuito..." Este es el punto de partida para proceder a la exposición razonada de los motivos de credibilidad; porque "no bastan ni la gracia sola ni la razón sola".

Sin embargo, no podemos menos de observar que en la exposición de la importancia e influencia del sentimiento religioso en el conocimiento de la verdad se encuentran expresiones que producen alguna extrañeza, y que a más de uno le pueden parecer ligeramente exageradas. Algo parecido ocurre en algún que otro pasaje de la obra. Véase, por ejemplo, la frase siguiente, en la p. 5: "Dios hecho hombre no es el término último, el verdadero objeto de nuestra adoración".

Con todo, a pesar de estas insignificantes deficiencias, que señalamos en honor a la verdad, creemos que la lectura reposada de esta obra, llena de vigor y de vida, será muy útil no sólo a los seglares cultos que busquen un conocimiento racional de su fe, sino aun para los mismos sacerdotes y religiosos que deseen penetrar más profundamente en los misterios que encierra la persona del Redentor. Más útil todavía para los que en conferencias, círculos de estudios, etc., desean presentar a los demás el camino que lleva a la fe en Cristo.

No podemos tributar las mismas alabanzas a la traducción. Es ésta árida, dura, y a veces, difícil. Reconocemos la dificultad de la empresa; pero no podemos menos de lamentar que la traducción reste parte del encanto que tiene la obra en su lengua original.

A. G.

TUSQUETS, JUAN, PBRO., *La crítica de las religiones*. "Colección Lábaro".—Editorial Lumen (Barcelona, 1946) 328.

El índice de este libro bastará a dar idea de su contenido y de su carácter. Los títulos generales de sus cuatro capítulos son: *I. La certidumbre* (consideraciones de índole filosófica). *II. La certidumbre religiosa* (explicaciones del hecho religioso, las defectuosas, como las de la escuela mitológica, antropológica, psicológica, y la explicación satisfactoria, o sea la histórico-cultural, con una crítica de las religiones anteriores a Jesucristo). *III. La certidumbre cristiana* (explicaciones erróneas y satisfactorias del hecho cristiano, con el valor histórico del Evangelio y crítica del Judaísmo y del Mahometismo). *IV. La certidumbre católica* (las falsas y las verdaderas interpretaciones del hecho católico, exclusión de las Iglesias no fundadas por Cristo y justificación crítica de la única Iglesia que Jesucristo fundó, que es la Católica, Apostólica, Romana). No es el libro del Dr. Tusquets una Historia de las religiones, a manera del *Christus*, de Huby, ni un estudio comparado de las mismas, al estilo del bien conocido de Pinard de la Boullaye o del P. Schmidt; tampoco es una mera crítica de ellas ni una mera apologética de la religión católica, sino que juntando elementos muy variados aspira a que el lector se dé cuenta de los diversos hechos religiosos y de las interpretaciones dadas por los que se dicen representantes de la ciencia y fácilmente pueda discernir la única religión verdadera. El Dr. Tusquets ha escrito un libro profundamente pedagógico y claro; tanto, que a ratos, por ejemplo en las primeras páginas, se nos antoja infantil, efecto sin duda de su afán vulgarizador. Su cultura es inmensa, y lo mismo habla de los Presocráticos y de Santo Tomás, de Aristóteles y de los culturalistas modernos, como nos traza una simpática semblanza de Mauricio de Wulf en su cátedra de Lovaina y del P. Guillermo Schmidt en Viena. Una muestra de su estilo. Después de refutar ciertas teorías filosóficas de José Ortega y Gasset y de Eugenio d'Ors, escribe: "Y para disimular estas insuficiencias no basta adoptar actitudes teatrales, como suele D. José; ni alardear de mago, como D. Eugenio. Los estudiosos de la Filosofía examinarán con imparcialidad, sin prejuicios, cualquier doctrina, favorable o contraria a sus propias opiniones; pero quizá no se presten indefinidamente a dejarse tomar el pelo" (p. 82).

A. G.

TUSQUETS, JUAN, PBRO., *La religión explicada a los mayorcitos*. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Daniel Llorente, Obispo de Segovia. Ilustraciones de T. Branyas.—Editorial Lumen (Barcelona, 1946), 562.

La novedad de este libro consiste en el método. El mismo autor nos lo describe: "He escogido para pieza fundamental el *círculo de estudios*... Concibo el círculo como una serie de breves conversaciones, interrumpidas por unos momentos de reposo. Cada una de estas conversaciones o puntos empieza por una *comparación* y termina con una *conclusión*. Corona el círculo de estudios la *recapitulación*... Lo aprendido ha de incorporarse a la vida. Para ello no atino en mejor procedimiento que la narración de una *vida de santo*. De un santo que encarne las verdades objeto de la lección... Cada lección va ilustrada con un gráfico". Digno de toda loa nos parece semejante método, y alabamos en particular, por su indudable eficacia psicológica, la práctica de aña-

dir a cada explicación la biografía compendiosa de un santo. Creemos, con el autor, que esta obra será bien recibida de catequistas, consiliarios de A. C., maestros y aun predicadores. Son muy útiles los índices doctrinal, personal y oratorio.

A. G.

MUÑANA, RAMÓN J. DE, S. I., *Verdad y vida.* Colección de hechos y dichos catequísticos. Tomo IV.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1946), 592.

Sigue el P. Muñana en su labor de recolección de datos históricos, ejemplos, anécdotas, comparaciones, etc., de cuya utilidad hablan ya ponderativamente los catequistas y predicadores, por la experiencia de los tres tomos anteriores. Este tomo es el IV y versa sobre la Oración y el Padrenuestro, aduciendo sobre ello nada menos que 1.566 ejemplos. Va siguiendo el orden del Catecismo. Tiene esta Colección del Padre Muñana, sobre otras similares, además de la cantidad de datos, otra ventaja, que es la de eliminar las historietas evidentemente falsas o que pueden inducir a error al lector sencillo, anotando siempre de qué fuentes las toma, que en general suelen ser autores serios.

L. C.

SANCHIS ALVENTOSA, JOAQUÍN, O. F. M., *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro.*—Editorial Verdad y Vida (Madrid, 1946) XI + 237.

En este libro ha reunido el autor los artículos publicados en la revista de los PP. de San Francisco el Grande, de Madrid, *Verdad y Vida,* comenzando en el número de octubre a diciembre de 1943, y acabando en octubre de 1945, añadiendo al principio un prólogo del catedrático de la Universidad Central, Angel González de Palencia, quien hace la presentación del P. Sanchis Alventosa, que cursó brillantemente la Teología y Filosofía en Alemania, y posteriormente se doctoró en la Universidad de Madrid; ha colaborado en diversas revistas y ha actuado en solemnes actos académicos. El P. Sanchis, siguiendo la orientación señalada por Menéndez y Pelayo, estudia en este libro la influencia que en nuestros místicos del siglo XVI ejercieron las escuelas alemana y flamenca de últimos del siglo XIII y de principios del siglo XIV. Antes expone el origen de este movimiento, y da una síntesis de los autores místicos de estas escuelas, deteniéndose en Eckehart, en el Doctor Iluminado, Juan Tauler, y en Juan Ruysbroeck el "Admirable".

Entrando en el estudio de los místicos españoles, expone el florecimiento de la mística en el siglo XVI, los libros alemanes de ascética y mística más divulgados, y va analizando los influjos extranjeros en diversos autores españoles, deteniéndose largamente en el franciscano Fray Juan de los Angeles, que se lleva en el libro la parte del león, y acabando con el carmelita Fray Miguel de la Fuente. Al destacar el P. Sanchis la influencia germánica sobre algún místico español, pone con frecuencia al lado, en columnas paralelas, el texto correspondiente, para patentizar la influencia. Ingente ha sido esta labor, pues a menudo los místicos españoles no citan las fuentes a que acuden. Menéndez y Pelayo habló de la influencia de esta mística alemana acentuando la nota de pesimismo, y muchos han repetido sus palabras sin examen previo de los autores. Era, pues, necesario poner las cosas en su punto. Tanto más

que diversos autores extranjeros han mantenido en este punto criterios dispares y exagerados. De todo cuanto se ha escrito se ha hecho cargo el P. Sanchís, precisando el alcance de la influencia de la mística alemana en la española.

Cuando señala las características de la mística española, plácenos que haya recalcado su nota de "psicológica". Al recorrer los místicos españoles en que se deja ver alguna influencia alemana, hubiéramos deseado que el estudio se extendiese a otros escritores no mencionados. Creemos que el nombre de "Molinistas", aplicado a los secuaces de Molinos (p. 16), desagradará a muchos, acostumbrados al sentido bien diverso de esta palabra en las controversias teológicas. De lamentar son las frecuentes erratas, aun en los textos aducidos, que truecan completamente el sentido. Así, hace decir al P. Angeles en su *Conquista*: "como niño pequeño se goza dentro del *pecado*" (subrayamos nosotros), en lugar de "dentro del *pecho*" (p. 190). También la bibliografía hubiera podido ser más abundante y variada. Al hablar del franciscano Fray Bernardino de Laredo parece desconocer las dos redacciones, tan diferentes, de su *Subida del Monte Sión*, pues sólo habla de la primera (1535) y no de la segunda (1538), en que va siguiendo los pasos del cartujo Hugo o Enrique de Balma, entrando más en la vía afectiva (cf. FIDEL DE ROS, O. F. M. CAP., *La Contemplation d'après Laredo*: BullLittEccl' 44 [1943], 203-228; 45 [1944], 147-170).

Por lo demás, estamos de acuerdo con el autor del prólogo en que "una de las buenas cualidades de este libro es que, junto con su gran erudición, fruto de la lectura de largas horas, tiene una agilidad de redacción que lo hace ameno y agradable, cosa digna de todo encomio".

MANUEL QUERA, S. I.

GHELLINGER, J. DE, S. J., *L'essor de la littérature latine au XIIe stècle* (Museum Lessianum. Sección histórica, t. IV-V).—Edition Universelle, S. A. Rue Royale, 53, Bruselas, Bélgica. 2 vols., en 8.°, VIII-232 y 355 p., 325 francos belgas.

En trance de poner término con un tercer volumen a su *Littérature latine au moyen âge* ("Estudios Eclesiásticos", 16, 1942, 559-560), el reverendo P. José de Ghellinck se ha visto con las manos llenas de tan ricos materiales, que no se ha resignado a encerrarlos en los breves límites de un fascículo de la *Bibl. Cath. des Sciences Religieuses*, y ha resuelto exponer en toda la extensión de los dos volúmenes presentes el pujante florecimiento literario del siglo XII. Los lectores se lo agradecerán cumplidamente al tomar en sus manos esta obra maestra, llena de erudición y de sazonada crítica, sobre un período de la historia literaria tan trascendental para la teología posterior, y en general para las letras, cual fué aquel siglo.

La sola enumeración de los capítulos bastaría para recomendar la obra. Son los grandes grupos escolares de teólogos, filósofos y juristas, desde San Anselmo hasta San Alberto Magno, con los liturgistas, polemistas, los epistológrafos y los predicadores; siguen los autores de obras didácticas, los traductores del griego y del hebreo, el *Ars dictaminis*: la historia universal, regional, monástica, la hagiografía y la poesía profana y religiosa.

El estudio de los personajes es una galería de retratos, finamente matizados en todos los pliegues que lleva consigo la complejidad de la

vida, en sus rasgos biográficos, modalidades características de su actividad y doctrina, valoración de sus escritos, contrastes de su personalidad propia con la de los contemporáneos, influjo peculiar de su actuación en la historia de las ideas teológicas. Y todo ello, no en el encasillado seco y rígido de un frío nomenclátor, sino en la trama viviente y orgánica de un relato genético y continuado, en medio del complicado bullir doctrinal y literario del siglo XII, que el P. De Ghellinck domina con soberanía excepcional.

Los lectores españoles tropezarán gratamente con Pedro Alfonso, polemista conciliador y autor de la *Disciplina clericalis;* con Raimundo Martí, el sugestivo apologista, autor del *Pugio fidei;* con San Martín de León, el de los prolijos sermones destinados a los judíos; el polemista Lucas de Túy, etc. Por otra parte, aparecen: la admirable organización de la escuela toledana de traductores, con Raimundo de Toledo (1126-1153); la relación del rabino Benjamín de Tudela en su *Itinerarium;* el *Comentator* Averroes; los grandes traductores Juan de España y Domingo Gundisalvo. El enorme esfuerzo de los traductores de Toledo y su aportación del saber griego, judío y árabe a las Universidades europeas, hizo posible la obra científica y filosófica de Alberto Magno.

De sumo valor para apreciar las fuentes medievales de la poesía en los comienzos de las lenguas romances es el capítulo VI. El autor, en la valoración de los géneros, ha sabido evitar los extremos, estimando con suma sensatez lo que se halla de positivo mérito en aquel inmenso océano de prosa rimada. Allí pueden verse los orígenes de los *Misterios,* de los *Combates* o *Altercationes;* el *Pamphilus* y otras obras precursoras de nuestros Clásicos. En lo religioso, las obras maestras *Iesu dulcis memoria, Veni Sancte Spiritus, Dies irae,* etc.

El mundo sabio acogerá con aplauso la aparición de esta obra, síntesis de laboriosidad prolongada y de fina valoración crítica, fruto de un especialista en la historia de la Teología, excepcionalmente familiarizado con el pensamiento medieval y su transmisión literaria.

J. Madoz, S. I.

Madoz, José, S. I., *La Iglesia, nuestra Madre. Su paso de luz sobre la tierra* (Bilbao, 1946) 311.

Agradezcamos al P. Madoz este librito que nos ofrece, recogiendo en precioso ramillete una serie de artículos que florecieron dispersos en revistas y periódicos, y que por versar todos ellos sobre *la Iglesia nuestra Madre* forman un conjunto de bastante unidad. Son tan hermosos algunos de ellos, verbigracia, el del *Amor a Jesucristo en la Iglesia de los mártires,* y el de la *Devoción a la Iglesia en los primeros siglos,* que muchos lectores lamentaban no poder tenerlos a la mano. En el campo primaveral de la antigua literatura cristiana y en los escritos de los Padres Apostólicos puede decirse que no hay flor de la que no se hayan libado aquí sus mejores mieles: la Didaqué, las Cartas de San Ignacio, el martirio de San Policarpo, el Himno de Clemente Alejandrino, otros Himnos primitivos, el Banquete de San Metodio, la Liturgia, las Inscripciones, etc. Hay mucha variedad y diferencia de tonos en los trabajos aquí recopilados. Algunos son de vulgarización, escritos con amenidad y elegancia; otros, más especializados y propios del teólogo; pero en todos se admira, además de la precisión científica y la erudición selecta, la cinceladura limada del lenguaje. Alguna pequeña repetición se

nota, ni es extraño, dada la índole del libro. El número de sedes episcopales que nos da en la página 112 no coincide con el de la página 154. Tal vez hubiera sido conveniente traducir algunas citas latinas, dejando en nota el texto original. Y un índice más detallado sería muy útil al lector.

R. G.-V.

ALMAZÁN, M., *Jesús de Nazaret.* Con inclusión íntegra de las fuentes evangélicas.—Editorial Lumen (Barcelona, 1946) XXVI + 434. Esta primera edición contiene: varios mapas y planos; 58 ilustraciones a la pluma, originales de Isabel López Salas, y 55 láminas, fuera de texto, reproducción de las mejores imágenes de Cristo en el arte, acompañadas de un comentario sintético crítico por el Dr. Francisco Camprubí, Pbro.

Bien venida sea la nueva vida de Cristo. Esta que ha escrito D. Manuel Almazán, Pbro., no aspira a ser un "libro sabio", agobiado de erudición, pero tampoco es un libro vulgar, en el mal sentido de la palabra. El autor ha estudiado seriamente los Evangelios y las obras clásicas que sobre ellos se han compuesto, y luego, prescindiendo en lo posible de los recuerdos librescos, se ha puesto a decirnos con voz pura, tersa, objetiva, la vida de Nuestro Señor, según una *Concordia* de los Evangelios. Todo el texto sagrado se nos da en estas páginas. Y ese texto va aclarado y ligeramente comentado, con un arte tan sutil, que apenas se nota cuándo empieza el comentario. Es admirable este arte de zurcir fragmentos propios con los del texto inspirado, lo cual es una prueba de la naturalidad cristalina, de la limpidez de estilo y también de otra cualidad inapreciable, que yo llamaría realismo u objetividad, y mejor, inmediatez de visión de los hechos evangélicos. Aquí reside su principal encanto. Antes de cada episodio adelanta los datos necesarios, históricos, geográficos o de cualquier género, y seguidamente, haciendo suya la narración evangélica, sin más separación que la tipográfica de unas comillas, va desfilando la vida toda de Nuestro Señor. Nada de discusiones, nada de levantar dudas o problemas; quédese eso allá para las Vidas eruditas. Nada tampoco de consideraciones apologéticas, ni siquiera piadosas, aunque no le falta esa honda piedad esencial de los Evangelios, leídos sencillamente por un hombre de fe. Se nos antoja que depende algo de Ricciotti, de un Ricciotti simplificado y sin introducciones científicas. Una cosa notabilísima que avalora este libro es la serie de imágenes de Cristo, escogidas y estudiadas por el Dr. Camprubí. No es una colección de imágenes artísticas; es algo más. Es la historia de Cristo en el arte, con su evolución desde el arte de las Catacumbas hasta las corrientes más modernas. No todos compartirán el juicio con que el Dr. Camprubí valoriza alguna que otra imagen, pero siempre reconocerán su competencia. Yo creo que todos debemos alabar la dureza con que critica esas imágenes feminoides, acarameladas, bonitas, blandamente sentimentales, que desde las artísticas de Dolci hasta las industrializadas de nuestros días vienen invadiendo y deformando la piedad popular.

R. V.

MEIER, JOSÉ, *María en la vida de los jóvenes.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1946) 114.

Este librito ha sido "ordenado y editado según las notas de un experimentado director de jóvenes", cuyo nombre se oculta por voluntad propia. Dichas anotaciones son de dos clases: unas—las más—revelan testimonios redactados por multitud de jóvenes, que describen los múltiples influjos que en su vida ejerció la devoción mariana, y otras recogen algunos pensamientos relativos al culto de María, entresacados de las obras de diversos teólogos antiguos y modernos. El enlace de unas y otras se hace en cada capítulo con el intento de que las vivencias marianas, relatadas por plumas juveniles, aparezcan basadas en la dogmática católica.

No se trata en esta obrita de hacer una investigación doctrinal o histórica acerca de la devoción mariana. El experimentado director la califica más bien de psicológica, y eso no en el sentido de pretender dilucidar íntegramente las profundas cuestiones psicológicas que están relacionadas con la influencia de la Madre de Dios en innumerables corazones—tema que lo reserva para mejor ocasión—, sino en el de presentar sin grandes disquisiciones teóricas el hecho real del insospechado influjo de María en los más variados e importantes aspectos de la vida espiritual de muchos jóvenes.

La comprobación de este fenómeno es sencilla. Divide el autor la experimentación religiosa de la juventud en sus elementos más fundamentales—problema de la pureza, renuncias características de los primeros años, soledad y debilidad en el período de tentación y de caídas, luchas por la fe, etc.—, y en todos ellos son los mismos jóvenes los que ayudan al autor, mediante preciosos testimonios, a demostrar el hecho mencionado. No falta un capítulo en el que se prueba este fenómeno de modo general. Y dignos son también de mención especial los capítulos "Hacia Cristo" y "Por Cristo a María", que acentúan bien la nota cristocéntrica de la devoción a María y el carácter mariano con que va señalando el genuino culto a Jesucristo. La doble e inversa vía: *María lleva a Cristo* y *Cristo conduce a María,* van debidamente atestiguadas por bellas confesiones juveniles.

El libro es de fácil y agradable lectura, y el estilo de los testimonios seleccionados es, hablando en general, claro y terso, y sobre todo, rebosante de vida y entusiasmo.

Inmenso bien pueden hacer estas páginas a los jóvenes, muchos de los cuales podrán contemplar en ellas su propio retrato. Y no sólo a ellos. También a los confesores y directores de asociaciones juveniles será útil esta lectura, por el abundante material de estudio que proporcionan estas confesiones, recogidas en los más diversos ambientes.

J. OLAZARÁN, S. I.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. J., *La Moral del hombre de negocios.*—Editorial Razón y Fe (Madrid, 1944).

Es esta obra una notable ampliación de otras dos obras del fecundísimo escritor P. Azpiazu. *Moral Profesional Económica* y *Los Precios abusivos ante la Moral.*

Es un libro de suma actualidad y que responde a una verdadera necesidad en el orden moral. Es axioma en Filosofía Moral, y lo mismo

nos dicen los teólogos moralistas, que el hombre se salva o condena según que cumpla o no sus deberes profesionales. La profesión hace al hombre.

Pues bien, el autor pretende abrir camino y dar orientaciones científicas y prácticas en el orden moral para la cristianización de la conciencia profesional, y todo libro que tienda a orientar en este nuevo y dilatado campo del mundo de los negocios merece aplauso, como bienhechor de la sociedad y de la religión cristiana.

No es raro oír en la intimidad quejas a los hombres de negocios por no encontrar a veces en el sacerdote confesor la debida orientación necesaria en los difíciles problemas que presenta hoy día la lucha por la vida en el orden comercial e industrial.

En este libro hallarán un buen consejero los señores confesores y un experto guía los hombres de negocios que quieran practicar la moral cristiana en su vida profesional.

Leyendo esta obra se nota en seguida que su autor domina completamente la materia que trata, como profesor que ha sido de Moral Profesional en las Universidades Comercial y de Derecho de Deusto (Bilbao).

Brillan en esta obra la precisión de conceptos, la solidez de doctrina, apoyada siempre en los grandes moralistas antiguos y modernos, y la decisión y firmeza con que resuelve multitud de casos morales complicadísimos de lo nueva vida comercial e industrial.

La presentación tipográfica, muy esmerada.

José P. Bulnes, S. I.

Schilgen, Hardy, S. I., *Él frente a ella.*—Trad. y adapt. al castellano por los PP. Agustinos (Madrid, 1946) 139, ptas. 12.

El P. Schilgen, en su larga carrera de educador, ha brindado a los jóvenes próximos a la edad de contraer matrimonio, este libro, que expone con toda claridad, y apoyándose en buen número de testimonios, el vidrioso tema de las relaciones entre el joven y la joven, a la luz de la moral católica. Este libro, publicado por primera vez en 1924 en lengua alemana, ha sido recibido con tanta aceptación, que de él se han tirado 120.000 ejemplares en lengua alemana y mereció ser proscrito por la política nazi, mientras era vertido en numerosos idiomas extranjeros. En este libro se inspiraron muchos autores, y se presenta al público en la traducción española con el reclamo, al que tal vez no todos asentirán, de ser "el primero y hasta el único dedicado exclusivamente a tratar con toda delicadeza" este punto de las relaciones matrimoniales.

En el paganismo de la vida moderna se ha rebajado mucho el nivel del matrimonio. Las facilidades del divorcio, a la orden del día en tantas naciones, ha contribuído a relajar este vínculo con harta facilidad, y los que se acercan a este sacramento miran ya este contrato como un compromiso ligero, que se estrecha o se suelta por mera conveniencia. El P. Schilgen habla con toda claridad. Su voz a veces resulta algo fuerte. Pero este lenguaje se hace hoy necesario en el ambiente vicioso que respiramos, y viendo a tantos que se acercan con ligereza al santo sacramento del matrimonio, con la afectada ignorancia de los graves deberes que contraen.

M. Q.

VERDASCO, FÉLIX, PBRO., *En el umbral del matrimonio.* Primera parte: *Teoría.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1946) 148, ptas. 12.

El autor se ha propuesto en este libro, como dice al final de él, componer "una glosa sin pretensiones de lo que pudiéramos llamar la *teoría* del Amor, en la que no se hace mención de la práctica", que deja para exponer en otro libro. Y a esto se reduce el libro. Después de tres capítulos en que se exalta la vida, la juventud y el corazón, sigue la teoría del amor, sus encarecimientos, las negaciones y extravíos del amor, con su culminación en el amor de carne con sus funestas derivaciones. Después de leer el libro, se queda uno con cierto saborcillo amargo, por haber recorrido tantas facetas desagradables del amor. Tal vez alguien opinará que no era preciso reforzar tanto la nota negra; pero así es la realidad de la vida. El libro está trazado con mucha erudición, que quizá estorbará a ciertas lectoras, con estilo elegante y ameno, aunque sobran algunas erratas. Cierto el libro reclama la segunda parte, sin la cual queda algo manca la primera.

M. Q.

Psalterium Breviarii Romani, secundum novam e textibus primigeniis interpretationem latinam, Pii Papae XII auctoritate editum.—Editorial Coculsa (Madrid, 1946) 318, 16 × 10,5 cms.

Como un verdadero éxito de oportunidad y presentación podemos señalar la edición que del nuevo Psalterio del Breviario Romano nos ofrece la Editorial de los PP. del Corazón de María. Su esmerada presentación tipográfica—no exenta de erratas—, lo reducido y ligero del volumen, harán sin duda que este *Psalterium* sea acogido con agradecimiento por el clero español.

Fuera del Común de Apóstoles y de la B. Virgen y el Nocturno de los Difuntos, ha omitido los otros Comunes, que incluye la edición vaticana: sólo van al final esquemáticamente, remitiendo a los Psalmos del hebdomadario. Creemos que este defecto no se compensa en la práctica con los dos folletos adjuntos, *Psalmi Nocturnorum Communes* y *Psalmi Dominicae Festivi,* y las hojitas esquemáticas para las fiestas.

Por último, dada la excelente impresión que produce este librito, nos atreveríamos a animar a los editores a que completen este buen servicio prestado al clero español ofreciéndonos pronto un Diurno.

P. ARGOS, S. I.

Misal Romano abreviado.—En latín y castellano. Ilustraciones de F. Guerrero.—Editorial Balmes (Barcelona, 1946).

Un Misal cotidiano, en latín y en español, a dos columnas, de pequeño volumen y sin apretujamientos de letra o de línea, sino más bien de tipos bastante grandes, claros, espaciados, a dos tintas, papel fuerte, con hermosas ilustraciones y buenos croquis, ¿no les parecerá a muchos un mirlo blanco? Pues la Editorial Balmes lo ha realizado. El número de páginas es tan sólo de 226 + 664, a lo cual se añade un *Devocionario breve,* de 65 páginas. ¿Cómo ha logrado este prodigio? Buscando un tipo medio entre el *Misal completo* y el *Misal de domingos y fiestas.* Adoptando una de las misas genéricas o *de communi* en cada caso, se con-

vierte en un Misal cotidiano, porque los fieles que oigan misa todos los días del año por este misal encontrarán cada día su misa propia o genérica. Para nuestro gusto, desearíamos dos cosas: 1.°, que antes de las principales fiestas, o por lo menos al empezar los ciclos de Adviento, Navidad, Cuaresma, etc., se pusiese una breve indicación histórico-litúrgica para ambientar e instruir al lector; 2.°, que la *lista de misas propias o apropiadas* de la página VI se pusiese esparcida por todo el Misal, cada título en su propio lugar, a fin de no estar cada día mirando a ese Indice.

V. A.

AYALA, ANGEL, S. J., *Exámenes prácticos para días de retiro.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1946) 233.

Aunque el libro va dirigido a personas religiosas, sin embargo ya indica el autor que puede "utilizarse por sacerdotes seculares... y aprovechar a cuantos aspiren en su estado a la perfección de su espíritu".

El estilo y competencia del P. Angel Ayala es de sobra conocido para que necesite ponderación. En esta obrita ha recopilado una serie de pensamientos, ordenados en 51 puntos o apartados, que pueden servir de materia para otros tantos exámenes prácticos en días de retiro. Con esto queda patente su utilidad, ya que muchas almas desean aprovechar bien los días de retiro y tal vez no hallan materia abundante en que emplear el tiempo del examen práctico provechosamente. El P. Ayala propone temas muy variados que abarcan todos los ejercicios prácticos de la vida espiritual, desde el amor de Dios hasta las pequeñas virtudes y perfecciones del religioso.

La materia se expone en forma de pensamientos, que pueden servir para meditación y luego la aplicación de los mismos adaptados a un examen de conciencia.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SARABIA, RAMÓN, Redentorista, *A misa, domingos y fiestas. Cruzada nacional.*—Editorial El Perpetuo Socorro (Madrid, 1945) 383.

Con su voz de clarín apostólico y con su peculiar estilo, el popularísimo misionero redentorista P. Ramón Sarabia lanza este pregón, que debían escuchar todos los españoles: "A misa, domingos y fiestas". Piensa que si no se empieza una eficaz cruzada nacional en favor de la santificación de las fiestas, estamos perdiendo lastimosamente el tiempo. Y tiene razón. Su libro abarca cuatro partes: *I. Hay que ir a misa. II. No vamos a misa.—III. Los predicadores de la Cruzada nacional.—IV. Métodos para lograr la santificación de las fiestas.* Algunas estadísticas parciales que trae son aterradoras y deben hacer pensar seriamente a quienes se preocupen del porvenir religioso de España. El libro es —como todos los de este mago de la palabra—una cinta cinematográfica en que se suceden en pintoresca continuidad y dramatismo historias, historietas, anécdotas, parábolas, fantasías, datos curiosos, dialogismos, etcétera, al servicio de una idea grande, de una convicción honda, apasionadamente sentida.

V. A.

TORRES, ALFONSO, S. I., *Lecciones sacras sobre los Evangelios.* Vol. IV. *El sermón del monte.*—Edit. Escelicer (Cádiz, 1945) 333, 12×18 cm.

Un nuevo tomo—el cuarto—de las lecciones sacras que con tanto fruto predicó el llorado P. Torres en las iglesias del Sagrado Corazón de Jesús y de San Francisco de Borja de Madrid. Su autor falleció santamente en Granada el 29 de septiembre de 1946. Se extinguió para siempre aquella voz elocuentísima, en ocasiones mágica y fascinadora, que a tanta altura levantó la genuina predicación cristiana, a fuerza de sencillez y de evangelio. De la llaneza catequética pasaba al arrebato lírico, y de la exposición doctrinal o exégesis escriturística—que era su especialidad—, al encendimiento oratorio del corazón y de la fantasía, con naturalidad admirable, según las circunstancias, y con un dominio de la palabra y del público característico de los sumos oradores. A esto se agregaban en el P. Alfonso Torres unas dotes extraordinarias de inteligencia y de ciencia sagrada, y lo que más vale, un espíritu evangélico y un fervor tan inflamado que a veces le impulsaba a ciertos extremismos. Los que oyeron su palabra viva acaso no la reconozcan en estas páginas tan sobrias y escuetas, mas a pesar de todo no dejarán de leer con agrado las Lecciones sobre los cristianos, "luz del mundo y sal de la tierra", sobre la perfección, sobre la limosna, sobre el ayuno, y especialmente las diez lecciones en que comenta la Oración Dominical.

V. A.

S. JOSÉ, BRUNO DE, *Vida de Santa Teresita del Niño Jesús, carmelita descalza de Lisieux.* Biblioteca Nuestros Santos.—Editorial Vicente Ferrer (Barcelona, 1946) 428, ptas. 15.

En el preámbulo del libro se refiere la ocasión en que fué escrita esta vida. Estando el P. Bruno de S. José, a fines de junio, oteando perspectivas de verano, recibió encargo de escribirla, con la condición de estar para los tórculos a fines de agosto. El autor, que en 1942 había traducido la *Historia de un Alma* de la santa, y el año siguiente vertió al castellano, prologó y anotó las *Obras completas de Santa Teresita,* estaba, sin duda, preparado para la labor. Por ello no quiso escribir una Vida más, sino más bien, suprimiendo lo episódico de la *Historia de un Alma,* usufructuar lo publicado hasta el presente relativo a la santita. Con este propósito, aun sin pretenderlo, ha trazado una obra de erudición, dentro de las vidas populares de la Editorial Vicente Ferrer. Ha amenizado además la lectura con preciosos grabados que la ilustran, y ha dedicado copiosas páginas a lo que podríamos llamar gloria póstuma de la santa de Lisieux.

Mil plácemes merece el P. Bruno de S. José por su obra, si bien algunos tal vez tropezarán con tantas citas intercaladas en el texto para dar la seriedad documentaria a la narración, y aun a ratos notarán fatigosa la lectura. A nosotros nos complacería que el autor hubiera podido limar y corregir más su escrito, y aun preferiríamos un tono más sencillo, que a veces peca de algo retórico. Así no llamaría a los santos *aguileños* (p. 297), ni al predicar de Jesús "*enlabiar* a las muchedumbres" (p. 359), ni *astente* a la mirada de Papa (p. 417), ni aparecerían los testigos del proceso *textes y contextes* (p. 403). Esta precipitación se nota en algunas ideas menos precisas, como al llamar "vieja

teoría filosófica" a la doctrina que enseña que el "Sumo bien creó todas las cosas haciéndolas partícipes de su Ser y de su Bondad" (p. 318).

No crea el autor que al señalar estos pequeños lunares depreciamos el mérito relevante que se encierra en su obra. Al contrario: precisamente por lo mucho que la apreciamos echamos de menos esta labor de lima con que estos defectillos hubieran desaparecido.

M. Q.

MONLEÓN, A., O. P., *Un Alma de Acción Católica. Santa Catalina de Sena, Dominica*, 3.ª ed.—Editorial Políglota (Barcelona, 1946) 292.

Elegantemente presentada ha aparecido ya la tercera edición de esta obra del benemérito Dominico P. Alfonso Monleón. La aserción de "notablemente corregida y aumentada" con que se presenta, no ha de entenderse en sentido de que en lo sustancial haya variado o se haya corregido la doctrina expuesta en las ediciones anteriores, ya que nada había que corregir. El autor, accediendo a indicaciones que se le hicieron, ha completado su trabajo con citas y hechos de Santa Catalina, que sirven para corroborar cuanto se expone en el texto.

Creemos sinceramente que esta obra habría de ser leída en todos los Centros de Acción Católica y ser considerada su doctrina como la base de toda acción Católica. Por esto bien merecería el título que el autor ha dado a su trabajo cambiarse ligeramente por este otro: "El alma de la Acción Católica". No es que queramos corregir el que ha escogido el autor (que muy bien elegido está), sino que queremos con ello determinar el contenido de este librito. A primera vista podría uno imaginarse que encontraría en sus páginas una vida de Santa Catalina de Sena. No pretende esto el P. Monleón, sino proponer en caso plástico y concreto lo que ha de proponerse todo afiliado a la Acción Católica.

La vida de actividad morbosa que nos rodea ofrece el gravísimo peligro de enfocar la actividad espiritual del apostolado por el camino del nervosismo o de la exteriorización absorbente. Se siente como necesidad de movimiento, de actividad, de acción; y en consecuencia se considera fácilmente tiempo perdido el que se emplea en la formación interior del alma, en la oración, en el estudio de la Religión; en una palabra: en la santificación interior. Este es por desgracia el peligro y el mal de mucho apostolado de nuestros días. A remediarlo y aun a prevenirlo se dirige el libro del P. Monleón. El cual demuestra magníficamente a la luz de las doctrinas de la Iglesia, de los Papas, de los teólogos (representados dignamente por Santo Tomás) y de Santa Catalina, que no puede haber verdadera Acción Católica sin un fondo de vida espiritual que vivifique todo apostolado. El dinamismo del Apóstol ha de ser un dinamismo que brote de dentro a fuera; pero esto interior ha de ser el amor de Dios, amor que nos llevará necesariamente a conformarnos con los deseos de Dios y a comunicar a los demás esta como participación divina que poseemos. Nadie da lo que no tiene; y si el Apóstol o miembro de A. C. no tiene la vida de Dios, mal la podrá comunicar a los demás. Así lo hacía Catalina: "No comenzó *su* acción antes de tener el alma llena de lo que había de dar. Si era preciso comunicar a los demás el Amor de Dios, primero ella lo viviría" (p. 91). Y esta vida de amor de Dios *vivido* se confunde con la perfección del cristianismo, la cual busca todo militante de la A. C.

Dando un paso más busca el P. Monleón el medio *necesario* para alcanzar y conservar la perfección cristiana, y lo halla en la *Oración*, que nos pone en contacto con la fuente de la gracia u orden sobrenatural.

Pero la oración sola no basta. El miembro de la A. C. quiere ser cooperador, según sus posibilidades, a la obra de la salvación de las almas. Pues bien; "si la salvación total de la sociedad fué comprada con sangre y sufrimientos de Cristo, es de creer que la A. C.—verdadera colaboración a los fines de la Redención—no debe seguir otro método" (p. 163). A estas dos disposiciones o prácticas interiores hay que juntar el conocimiento más perfecto de las verdades reveladas, y principalmente de las virtudes teologales. Todo lo cual, acompañado del apostolado del ejemplo, constituirá el verdadero apostolado de A. C.

Con acierto cree el P. Monleón que todavía se requiere algo más en un miembro de A C.: el amor a la Iglesia y sujeción a la Jerarquía. Superfluo sería recordar aquí que este amor a la Iglesia ha de extenderse a todas las actividades y corporaciones o instituciones de la misma de suerte que participe de su catolicidad.

Por último, se recuerda un principio de Santo Tomás: "Cuando uno es llamado de la vida contemplativa a la activa, ello acontece a manera de suma y no de resta"; es decir, que después que el alma se ha santificado y formado en la vida interior, al salir a la vida exterior de apostolado ha de procurar no mermar la actividad interna espiritual a causa de la externa (sería esto una resta), sino más bien añadir a la actividad interior conservada y aun acrecentada, la actividad del apostolado externo. Es decir, que el militante en A. C., una vez se ha puesto en contacto con las fuentes de la gracia por su propia santificación, ha de cuidar de no alejarse de ellas para tratar con los prójimos, sino llevar al prójimo a esta fuente de donde él mismo bebe la corriente divina que quiere enseñar a los demás.

Felicitamos al P. Monleón por el acierto de su libro, y deseamos vivamente su difusión para que el apostolado de la A. C., tan necesario en nuestros días, sea un apostolado fecundo, duradero y sólido.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DÍEZ DE LA LASTRA, GONZALO, *El burgalés Fray Francisco de Vitoria*. Réplica al folleto de D. Francisco J. de Landaburu.—Imprenta Aldecoa (Burgos, 1930).

Hace ya bastantes años—el 11 de noviembre de 1927—se publicaba en "El Castellano" de Burgos un sensacional artículo, en el que se afirmaba rotundamente que "el Maestro Fray Francisco de Vitoria nació en Burgos en la segunda mitad del siglo XV, en el año 1483, fué hijo de Pedro de Vitoria y de su mujer Catalina de Compludo, ambos vecinos de la ciudad de Burgos y de honrado porte". Afirmaciones que sorprendieron a los entendidos. No se aducía prueba ni documentación alguna, pero suscribía el artículo Gonzalo Díez de la Lastra, Archivero del Ayuntamiento.

Como contrarias a la opinión de cuantos habían escrito sobre Francisco de Vitoria, tales noticias levantaron mucho revuelo, particularmente, como se deja entender, en las ciudades de Burgos y de Vitoria. Cinco días más tarde, D. Gonzalo Díez de la Lastra hubo de salir en defensa de su tesis, aseverando que se apoyaba en un manuscrito del Archivo del Ayuntamiento, cuyo título era el siguiente: "*Historia del insigne convento de San Pablo, orden de Predicadores de la ciudad de Burgos, i de sus ilustres hijos: Compuesta por el Padre Maestro frai Gonzalo de Arriaga, calificador del Consejo supremo de Su Magestad, de la Santa i general inquisición, Prior i hijo de dicho convento*".

Hubo réplicas y contrarréplicas, las cuales el Sr. Díez de la Lastra recogió en este libro, editado por la Corporación municipal de Burgos en 1930. A los primeros artículos periodísticos van añadidos varios capítulos, en los que demuestra que la autoridad del P. Arriaga en este punto es muy superior a la de los otros historiadores o cronistas que afirman la oriundez vitoriana del gran teólogo; que la Historia del P. Marieta, fuente y origen de la opinión tradicional, se resiente de gran endebiez crítica y no puede resistir la comparación con la del P. Arriaga; que el apellido paterno, Vitoria, era corriente en Burgos durante los siglos XV y XVI, y que el materno, Compludo, es genuinamente burgalés.

La tesis del Sr. Díez de la Lastra parecía sólidamente fundada, pero el carácter polémico de su libro, algunos extremos poco puntualizados, y sobre todo las autoridades de los modernos historiadores, PP. Getino y Beltrán de Heredia, O. P., que se declararon en contra, fueron causa de que no fuera aceptada universalmente. Yo mismo, sin pararme a hacer investigaciones, porque no me interesaba entonces esta cuestioncilla, seguí la corriente tradicional en mi libro sobre "*La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*" (Roma, 1938). Poco después, un artículo del P. Manuel M. Hoyos, O. P., y la consideración reposada del problema me persuadieron que el Sr. Díez de la Lastra sostenía posiciones más firmes que las que persistía en defender el alavés P. Beltrán de Heredia.

Reconozcámosle este mérito

R. G.-VILLOSLADA, S. J.

BRUNO DE SAN JOSÉ, O. C. D., *El dominico burgalés P. Maestro Fray Francisco de Vitoria y Compludo* (1483-1546).—Burgos. Tip. El Monte Carmelo (Burgos, 1946).

Por confesión de su autor, persiguen estas páginas una doble finalidad: ante todo, la de vulgarizar la personalidad de Francisco de Vitoria y Compludo, O. P., en este año cuatro veces centenario de su muerte; y en segundo término, la de actualizar e imponer la opinión hoy más justificada de la natividad burgalesa del insigne dominico.

Entre los campeones que más se distinguieron en defensa de la tesis, que ya conocemos, de Gonzalo Díez de la Lastra, figuró el P. Bruno de San José, por lo cual y por lo bien cortado de su pluma docta y entusiasta ha sido comisionado por el Ayuntamiento de Burgos para redactar este libro vindicatorio y conmemorativo.

En la primera parte, de más de cien páginas, expone y discute los argumentos de la sentencia vitoriana y de la sentencia burgalesa. Hubiéramos deseado un poco más de brevedad y precisión; con todo, el pensamiento es clarísimo y el discurso perfectamente lógico. Defiende el nacimiento de Francisco de Vitoria en Burgos y corrobora con nuevos datos los argumentos del Sr. Díez de la Lastra.

La segunda parte (p. 111-178) es una "Síntesis biográfica" del gran teólogo dominicano, trazada con estilo suelto y garboso. Se reduce a compendiar hábilmente las páginas históricas que a Vitoria dedicaron los PP. Getino, Beltrán de Heredia y García-Villoslada, a quienes cita con frecuencia. De ellos toma también en préstamo la riquísima erudición, que a no pocos lectores parecerá tal vez de primera mano. Mérito del P. Bruno es el examen crítico y la puntualización cronológica del nacimiento de Vitoria, separándose de los citados escritores para seguir al concienzudo y bien informado P. Arriaga, quien le hace nacer en 1483. Acaso algún día volvamos sobre este punto de la cronología vitoriana.

Nuestros plácemes al autor y también al Excmo. Ayuntamiento de Burgos, que ha patrocinado esta obra, como lo hizo antes con la del señor Díez de la Lastra. Mientras no se encuentre—que no se encontrará—la partida de bautismo del que fué Restaurador de la Teología y Fundador del Derecho internacional, tendremos por sólidamente probable—más que la contraria—la opinión de los que sostienen que Francisco de Vitoria, aunque hijo de padre alavés, vino al mundo en la ciudad que se ufana de ser *Caput Castellae*.

R. G.-V.

CERECEDA, FELICIANO, S. I., *Semblanza espiritual de Isabel la Católica*.—Ediciones Cultura Hispánica (Madrid, 1946) 284.

En estos últimos años se han publicado vidas muy estimables sobre Isabel la Católica, entre las que resalta la de Walsh (1937), la de Llanos y Torriglia (1943) y la de Silió (1943), de todas las cuales se ha beneficiado el P. Cereceda para trazar la *Semblanza espiritual de Isabel la Católica*. No es ésta una vida más, pues ya advierte su autor que se ha propuesto llenar un vacío: el de escribir "una monografía que recoja los rasgos de su alma, profundamente cristiana, devota y religiosa", con el objeto "sólo de reavivar la llama de la devoción en las almas de aquí y de América, que deben mirar también a nuestra Reina como a su madre", y con el anhelo de que llegue "el día en que la Iglesia pueda decirnos que nuestra común madre es santa y goza perdurablemente de la vista de Dios". Colón y Las Casas llamábanla "santa", y Palafox, comparándola con Santa Teresa de Jesús, escribía: "Si la Santa hubiera sido reina, fuera otra católica Doña Isabel".

Pero no estamos en tiempos en que gusten los ditirambos; las virtudes de una persona se han de probar con los testimonios de sus coetáneos, y esto es lo que hace cumplidamente el P. Cereceda, siguiendo a los cronistas de aquella época. Ha sabido dar además amenidad y elegancia a su relato, ilustrándolo también con preciosos grabados. Como quiera que en la narración se entretejen trozos de cartas de Isabel, quizá por el afán de aprovecharlo todo, ha incurrido el autor en alguna repetición que hubiera podido omitir, como la de la p. 173, en que aduce una carta cuyo texto nos había dado ya anteriormente (p. 136-139).

Poco antes de la obra del P. Cereceda salió otra de Orestes Ferrara: *Un pleito sucesorio. Enrique IV, Isabel de Castilla y la Beltraneja*, que defendía una tesis nueva: la honorabilidad de Enrique IV, que no quiere se ponga en duda, y la legitimidad de la Beltraneja como hija de Enrique IV y heredera de Castilla. Sólo a la fortuna de Isabel y a la anormalidad de aquellos tiempos de revueltas, atribuye el que Isabel ciñera la corona real. Para ello quita valor a las crónicas de su tiempo, y pasa una esponja sobre las acusaciones que sobre Enrique IV pesaban hasta ahora. Pero le resta por explicar entonces una serie de enigmas: cómo los nobles destronaron a Enrique IV y proclamaron rey a su hermano Alfonso, llegando a la parodia de la estatua en Avila para destronarle públicamente; cómo muerto prematuramente Don Alfonso y negándose Doña Isabel a aceptar el trono viviendo su hermano Enrique, éste, en la venta de los Toros de Guisando, confesó que la Beltraneja no era hija suya y que lo confesaba "para confirmación del derecho hereditario de la princesa Doña Isabel, su hermana"; y cómo finalmente al rehusar ésta los partidos matrimoniales que le ofrecía, prefiriendo casarse con Don Fernando, montó en cólera Enrique IV, volvió atrás y se desdijo de cuanto había asegurado y proclamado. Creemos sinceramente que Orestes Fe-

rrara ha introducido una confusión, y no ha faltado quien, como el duque de Maura en "El Español" (130, 21 de abril de 1945) y Félix de Llanos y Torriglia (*En el hogar de los Reyes Católicos,* Apénd. II, p. 271 y s., Madrid, 1946), le han buscado el talón de Aquiles. El mismo P. Cereceda ha acabado de remachar el clavo, en su artículo "*Un pleito sucesorio*" *de Orestes Ferrara* ("Razón y Fe", 590, marzo 1947, p. 248-262). Toda la labor de zapa de Ferrara para defender a Enrique IV, marcando con un borrón al cronista Palencia, cae por el suelo al patentizar que otros cronistas de aquel tiempo, que parece desconoció Ferrara, repiten lo mismo. Orestes Ferrara ha cometido la injusticia de juzgar la historia del siglo XVI con criterio moderno. Olvidó, como se lo echó en cara el duque de Maura, que entonces "los fraudes de la gestión en el ejercicio de la realeza no quedaban jamás impunes, y cuando llegaban a ser graves se castigaban con el destronamiento, con el cambio de dinastía o, cuando menos, con la exoneración de la línea directa". Esperamos, pues, que la historia confirmará el fallo, que nos da el P. Cereceda, de la santidad de la Reina Católica.

MANUEL QUERA, S. I.

SALVADO, ROSENDO, O. S. B., *Memorias históricas sobre la Australia y la Misión Benedictina de Nueva Nursia.*—(Madrid, 1946) XXIV + 439, con varios grabados y dibujos, 20 × 13 cm.

La Colección *España Misionera* ha iniciado nueva época de publicaciones con estas interesantes *Memorias,* que dan a conocer una gloriosa misión española oculta en las remotas selvas de Australia. Se llama Nueva Nursia en memoria de la patria del gran patriarca de los monjes de occidente San Benito, y la sostienen los religiosos benedictinos españoles que han implantado en ella los mismos métodos que usaron sus antepasados para cristianizar a buena parte de Europa: meterse en medio de los salvajes, fundar una abadía, rezar, cultivar los campos y pastorear el ganado; los indígenas se encuentran así ante un foco de cristianismo viviente, y al cebo de las ventajas materiales se va formando una población cristiana al amparo de la iglesia monástica. Misión pura de evangelio sin aliciente humano, ni siquiera el patriótico, pero al genio misionero español le sobran alientos, después de la pérdida de todo el imperio colonial, para ir a predicar la fe en tierras remotas y bajo banderas extranjeras. Sería interesante la estadística completa de los misioneros españoles que ejercitan su ministerio espiritual en países extraños, unas veces formando misiones totalmente españolas, otras mezclados en misiones italianas, francesas o de otras naciones.

El fundador de la Misión de Nueva Nursia y su principal sostén fué el P. Rosendo Salvadó, nacido en Túy (1814-1900), misionero maravilloso. el cual hallándose en Europa para asuntos de la misión escribió y publicó estas *Memorias* con fines de propaganda; del mismo modo y con idénticos fines vieron la luz pública en tiempos antiguos la *Conquista Espiritual del Paraguay* del P. Ruiz de Montoya, o *El Orinoco Ilustrado* del P. Gumilla. Las *Memorias* del P. Salvado comienzan por describir el territorio australiano, su geografía, animales, plantas, productos, y la formación de los grandes establecimientos coloniales, entonces por cierto todavía muy a los principios; una especie de *Historia Natural y Moral* de Australia (p. 1-203). Sigue en la segunda parte la narración del origen y progresos de la misión benedictina de Nueva Nursia, admirable epopeya de apostolado, que se lee con interés siempre creciente, y que solamente queda defraudado por quedar interrumpida después de pocos años

de narración (p. 203-337). Una tercera parte está destinada a estudiar las creencias, usos, costumbres e idioma de los indígenas de Australia occidental (p. 337-439).

Una misión moderna, por religiosos españoles sin tradición apenas en la empresa evangelizadora de España en América, y en ambiente hostil de protestantismo bajo pabellón inglés, cristianiza a los salvajes como en América: Nueva Nursia podría decirse que es una reproducción en pequeño de las reducciones del Paraguay: el P. Salvado siente las mismas inquietudes espirituales: es preciso aislar al salvaje del europeo, de quien no aprende sino vicios, y sufre su explotación; es necesario reducirlo a pueblo y asegurarle con la agricultura y la ganadería la manutención, para después edificar sobre ese fundamento el evangelio. Surge la ilusión de estar asistiendo a las graves deliberaciones del virrey Toledo en el Perú, cuando llevó a cabo la reducción general de indios a pueblos. Por cierto que la colonización española en América, con el cotejo de la inglesa en Australia, no queda mal parada, y aun la supera con mucho en sus valores morales. El indígena en Australia es exterminado a la llegada del blanco, del mismo modo que se eliminan las fieras de las quebradas o montes; nada de amor, de comprensión cristiana, de mestizaje; no se funden dos razas y dos culturas, como en las portadas de piedra de los templos del Perú abundan las reminiscencias incaicas, sino que extirpado lo aborigen, es totalmente suplantado por los edificios, los cultivos y las vías férreas europeas. Por eso Nueva Nursia es un oasis de vida cristiana y colonización española en Australia.

F. Mateos, S. J.

ESTUDIOS DEMOGRAFICOS.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Balmes" de Sociología (Madrid, 1945) 300.

Nos congratulamos del auge que está imprimiendo al estudio de los problemas sobre la población el Instituto "Balmes" de Sociología y al alto ideal que le anima de concretar, a base de resultados científicos, los postulados y orientaciones de una acertada política demográfica, tan necesaria y delicada en nuestra patria. Principal animador de este movimiento y prologuista de la obra es el ilustre sociólogo D. Severino Aznar, tan benemérito del catolicismo y aun de la moral social, que siempre incansable en sus fecundas actividades sociales, acierta también a coordinar valiosos esfuerzos para el enriquecimiento de este punto tan vital de la Sociología española.

Este primer volumen contiene el primer ciclo de conferencias que se dieron en dicho Instituto por figuras tan prestigiosas en el estudio científico de los problemas de la población como Villar Salinas, Ros Jimeno, Ruiz Almansa, Barón Castro, Vallejo Nájera y Quintana.

El fenómeno del decrecimiento de la natalidad española y de sus causas, tal como se manifiesta en los centros rurales, en las capitales y en las zonas industrializadas, y su evolución a través del tiempo; el fenómeno de la mortalidad y su etiología, el conocimiento de los grupos humanos en que más se ceba la muerte por ignorancia o despreocupación del mundo que los rodea; las corrientes emigratorias de una región a otra, el hecho de la desarmonía y desequilibrio entre unas zonas sobrepobladas y otras infrapobladas; la posición que en estos vaivenes ocupa la clase media, tronco y raíz de la nacionalidad española: son problemas todos estos que interesan tanto al sociólogo como al moralista y fuente para ambos de profundas y serias reflexiones. Ni menor interés moral ofrecen los resultados de la ciencia acerca de la higiene racial, sobre

todo acerca de aquello que conduce a la expansión, crecimiento y vigorización de la raza, y de sus factores, la herencia, el medio ambiente y la educación; y muy en especial los tan aducidos problemas de la eugenesia, sus tesis y sus fundamentos biológicos. Pues bien, todos estos problemas se exponen en esta obra a base de una concienzuda investigación científica, y lo que es más meritorio, con un elevado espíritu humano, social y cristiano.

No podemos menos de felicitar al Instituto "Balmes" de Sociología que así procura a sociólogos, moralistas y políticos unos resultados y unas orientaciones tan sólidas en estos difíciles y delicados problemas demográficos, y con no menor interés acogeremos sus futuros trabajos que se nos anuncian.

MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J., *Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes. Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce y Unamuno.*—Ed. Barna (Barcelona, 1946) 205.

Conocíamos ya estos sugerentes ensayos que nos ofrece ahora la Editorial Barna en un breve tomito de sobria elegancia. Cuatro actitudes filosóficas—posturas del espíritu—de otros tantos hombres modernos ante los eternos problemas del mundo y del supramundo. La exaltación dionisiaca del "pobre loco" Nietzsche, "padre espiritual" de nuestros hombres del 98; el perspectivismo de Ortega, el historismo de Croce, la atormentada agonía del contradictorio Unamuno..., las serenas perspectivas—absolutas y eternas—de la fe. Son actitudes vivas, palpitantes, que el P. Roig con precisión de maestro y pureza de artista ha sabido encerrar en páginas de apasionada serenidad como el mármol del Discóbolo...

Felicitamos cordialmente al infatigable autor y recomendamos su obra como guía segura para la desorientada inquietud de algunos de nuestros jóvenes—a quienes preferentemente dedica sus desvelos el autor—, y lectura agradable y sólidamente formativa para cuantos se interesen por las modernas corrientes filosóficas, ante las que el P. Roig afirma—y una prueba es este libro, después de los inolvidables sobre Blondel—su vigilante y apostólica actitud.

A. ALFONSO, S. I.

LLOVERA, JOSÉ M.ª, Pbro., *Verdaguer. Aspecto sacerdotal de su obra poética.* Conferencia leída en la Balmesiana el 1.º de junio de 1945.—Luis Gili, editor (Barcelona, 1946) 61.

El obispo Carselade, en carta al editor de *Eucaristiques* de Verdaguer, Agustín Vassal, decía de estas poesías que "nos hacen ver al triunfador del dolor, Mossén Cinto, teniendo en una mano la áspera cruz, hecha arpa armoniosa, y con la otra el cáliz de oro, lleno de la sangre del Cordero divino, mientras con voz de cisne canta los últimos himnos de su amor místico, comenzados en la tierra y acabados en el cielo". Y el P. Monjas, hablando de las poesías religiosas de Verdaguer, "que perfumaron y perfumarán los hogares cristianos de Cataluña", decía que "fueron como una prolongación del apostolado del Beato Claret, en forma más artística, atrayente y perdurable". Muy bien, pues, ha hecho el Dr. Llovera al proponerse desarrollar como enunciado de su conferencia que la poesía llamada mística de Verdaguer no es contemplación ociosa, sino expansión de su fe y de su amor, considerando el sacerdocio del poeta en función de su lírica.

† M. Q.

REVISTAS

TEOLOGIA: DOGMATICA, BIBLICA Y DOCTRINA DE TEOLOGOS

PEINADO PEINADO, MIGUEL, PBRO, *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*: ArchTG 8 (1943) 9-56.

Planteada la cuestión por S. Agustín, e iniciada una primera solución por S. Anselmo, que se fijó en la unidad de naturaleza con Adán y en la continencia seminal de los descendientes, quedó intacto el problema hasta Santo Tomás. Para él, el pecado original no es sólo un mal que se transmite, sino un verdadero pecado. Por eso hay que buscar la transmisión de la voluntariedad para que sea imputable. Para explicarla, basta la unidad de naturaleza, recibida por generación; porque se trata de una voluntariedad mínima, aunque suficiente. Una segunda corriente de soluciones tiene su origen en Durando. El pecado original no es verdaderamente voluntario y por consiguiente no es propiamente culpa. Desde entonces se pueden distinguir tres períodos: 1.º) Desde los comienzos del siglo XVI hasta la sesión quinta del Concilio de Trento, en el que se define la propiedad del pecado original y apunta ya la doctrina de la voluntariedad. 2.º) Desde la sesión V del Tridentino hasta la condenación de Bayo, en el que se defiende el hecho de la voluntariedad y se marcha hacia una solución satisfactoria. 3.º) Desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, en el que el problema adquiere todo su desarrollo, se aquilatan fórmulas y se definen claramente las sentencias opuestas. 1.ª *sentencia*: Adán, cabeza físico-moral del género humano; su voluntad es voluntad común, en virtud de un pacto o decreto divino para la transmisión de la justicia original; la voluntariedad es cuasi habitual y terminativa. Esta sentencia tiene un concepto preferentemente ontológico del pecado. Así Santo Tomás, Vitoria, la Escuela Salmantina, Vázquez, Lorca. 2.ª *sentencia*: Adán, cabeza puramente moral; las voluntades de los descendientes están ligadas por Dios a la voluntad de Adán; la voluntariedad es interpretativa y moralmente actual. Tiene un concepto del pecado preferentemente psicológico. La esencia del pecado original está en la misma acción de Adán moralmente imputada. Así Durando, Catarino, Salmerón, Oviedo, Lugo. Arriaga.

J. A. DE ALDAMA

DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. I., *¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez*: ArchTG 8 (1945) 85-98.

Suárez exige para una satisfacción en justicia tres condiciones: que la satisfacción sea ofrecida por otro distinto de aquel a quien se satisface; que lo ofrecido equivalga a lo que se quiere reparar; que la persona a quien se satisface se haya obligado antes a recibir la satisfacción

en virtud de una promesa o pacto. Cuando se trata de la satisfacción por el pecado, la doctrina suareciana puede resumirse así: el valor de la satisfacción depende de la dignidad de quien la ofrece; pero para que haya equivalencia con la ofensa no se necesita que la dignidad del que repara iguale a la del ofendido. Suárez se adhiere a la tesis más común cuando se trata de la posible condignidad en la satisfacción: una satisfacción de la criatura podría llegar a ser condigna.

J. A. A.

ESPASA, JOSÉ, PBRO, *Relación entre la fe infusa y la adquirida en Gregorio de Valencia*: ArchTG 8 (1945) 99-123.

En el proceso necesario para llegar al acto de fe, la revelación es la razón formal de la fe; por la fe adquirida llegamos al conocimiento de la revelación. Pero la revelación así conocida, ¿es ya razón formal de la fe infusa?, ¿o necesita para poder serlo ser conocida en virtud de esa misma fe infusa? La solución de Valencia en este viejo problema se concreta a estos puntos: No hay ningún discurso virtual en el acto de fe; en él no se afirma la revelación como razón formal del mismo; para que la revelación lo pueda ser, basta que sea conocida por los motivos de credibilidad. Ha habido autores que han interpretado a Valencia en un sentido totalmente opuesto. Así Suárez, Tanner, Wilmers y Straub. Pero su interpretación no es legítima. Ciertamente que se encuentra en Valencia una frase muy suarista: asentimos por la fe a la revelación como revelada. Pero esa frase no basta para hacer de Valencia un precursor de Suárez, como se ha pretendido. Porque ese texto no significa necesariamente el asentimiento a la revelación como razón formal; de sí sólo significa que la revelación es razón formal aun del asentimiento en que ella misma constituye el objeto material. Y esta explicación se impone cuando se consideran los demás textos de Valencia. Hay, por lo tanto, que considerar a este gran teólogo, no como precursor de Suárez, sino como defensor de la suficiencia del conocimiento de la revelación por la fe adquirida.

J. A. DE ALDAMA

DE ALDAMA, JOSÉ A., S. I., *La necesidad de medio en la Escolástica postridentina*: ArchTG 8 (1945) 57-84.

Los principios del problema están ya en Santo Tomás, aunque la terminología no se perfila hasta la Escuela Salmantina. Al principio se quiere investigar en qué está la diferencia esencial entre lo que es necesario necessitate medii, y lo que es necesario sólo necessitate praecepti. Pero las respuestas se complican con el doble problema del precepto indispensable para constituir la necesidad de medio, según algunos autores, y con el del voto y su consiguiente obligación de recibir luego el sacramento in re. Por Henríquez, Vázquez, Suárez, Lugo, se llega a la conclusión de exigirse dos elementos característicos para constituir la razón formal de necesidad de medio: causalidad y necesidad de esa causalidad. Pero en el caso del voto, todavía quedan dos dificultades por resolver: ¿qué eficacia tiene el voto mismo en la justificación? y ¿en qué se funda la obligación o necesidad de recibir el sacramento in re, después de conseguida ya la justificación por el voto? Suárez ve la clave de la solución en la exigencia de la institución divina del sacramento in re, para dar a Dios la satisfacción completa por El exigida. Vázquez introduce un

precepto, por el que el medio mismo in re es siempre necesario, aun después del voto. Lugo exige igual precepto para que la obligación de recibir el sacramento in re quede incorporada a la contrición justificante. Como ampliación de estas soluciones puede decirse: Dios, al constituir el orden sobrenatural actual de los sacramentos, no quiso abolir la ley superior de la caridad justificante; pero la condicionó a la recepción del sacramento. Así no quedaban dos caminos independientes de justificación, cosa que hubiera sido destruir la institución de un medio *necesario*, sino uno solo. Por eso la contrición ya no sería verdadera sin incluir el voto del sacramento.

J. A. A.

VAN LANTSCHOOT, A., CAN. REG. PRAEM., *L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes*: Greg 27 (1946) 493-526.

Se propone el articulista reunir los documentos disgregados, inéditos unas veces y otras publicados en libros raros, acerca de la Asunción de la Virgen Santísima entre los Coptos; y luego sacar las consecuencias que se infieren de las opiniones que de ellos explícita o implícitamente resaltan. Comienza con una introducción acerca de las fuentes de los 24 documentos que aduce, entre los cuales hay mucha diferencia de tiempo, ya que entre el primero y el último media una distancia de 12 siglos. Destaca el autor que todos los documentos sostienen la muerte física de María, y refieren con diversas circunstancias su entierro. Unas veces es el Señor que habla con su Madre acerca de la muerte, la conforta para que no tema las potestades de las tinieblas, y otras se dirige a Pedro y a los Apóstoles, que piden una excepción de la ley de morir para María, y les responde ser esto imposible. Unánimemente, pues, los Coptos sostienen la muerte de María. En cuanto al estado de su cuerpo después de la muerte, hay gran diversidad de opiniones: que lo guardan los ángeles, que fué arrebatado por ellos, que fué sepultado bajo el árbol de la vida, que fué llevado al Paraíso, o al cielo, o fué escondido en el seno de la tierra. En cuanto a la corrupción del cuerpo de María, parece queda excluída en todos los textos, aunque no hablen con toda precisión de ello.

Por lo que se refiere a la Asunción de María, no es extraño que entre cismáticos no haya la precisión de concepto que en la Iglesia Católica. Parece que es preciso admitir en ellos cierta evolución en esta idea. Los primeros documentos sahídicos parecen ignorar la Asunción propiamente tal, antes del día del juicio. Pero hacia el siglo VI, procedente de Egipto, aparece la creencia en la Asunción, que los documentos posteriores, bohaíricos, amañan con la opinión anterior, sin reparar en incoherencias, y aun incurriendo en contradicciones. Con el trascurso de los años esta opinión favorable a la Asunción se hace más universal, y se multiplica la variedad de opiniones; unas veces la Asunción sólo significa una metástasis del cuerpo trasladado de la tierra al Paraíso ultraterreno, otras el cuerpo ha sido llevado al cielo. Pero aun en esta sentencia aparecen diversos matices según los documentos: ora la Asunción se verifica en el mismo día del entierro, ora muchos días después de la muerte, ora se realiza el día del juicio final. Conviene, pues, proceder con gran discreción para sacar de estos documentos doctrina estrictamente teológica.

M. QUERA

DE AMBROGGI, PIETRO, *Paternità verginale di S. Giuseppe?*: LaScuoCat, 74 (1946) 125-131.

Después de mencionar las opiniones condenadas por el Santo Oficio, del P. Corbató, M. C., que atribuía a S. José una *paternidad divina real*, y del P. Raffaele Petrone, que admitía en él una *paternidad natural incompleta*, versa el artículo sobre la nueva opinión de Mons. Gabriele Breynat, O. M. I., arzobispo titular de Garella en el Canadá, que expuso en "Revue de l'Université d'Ottawa" (1936 y 1938) en sus artículos intitulados: *Paternité de S. Joseph* y *Saint Joseph, père vierge de Jésus*. En el primero de ellos sostenía que a San José le fué comunicada una participación formal y verdadera en la paternidad del Padre Eterno. En el segundo, publicado después en un volumen, pretendía explicar el título de "Padre virginal de Jesús" aplicado a San José. Según él el santo Patriarca era padre virginal *mente tantum non corpore*, pero "padre realmente". A este artículo respondieron Al. Janssens en "Ephemerides Theoligicae Lovanienses" (1939), el P. U. Holzmeister, S. I., en una serie de artículos en "Verbum Domini", después publicados aparte (1945), y finalmente el P. R. Garrigou-Lagrange, O. P., en "Angelicum" (1945), quien observa a Mons. Breynat que si San José no es padre en *sentido propio* tampoco lo puede ser en *sentido pleno*, y argumenta apoyándose en textos de Santo Tomás. Su paternidad es de sentido impropio, en el cual hay diversos grados: 1.° la de Dios respecto de los justos; 2.° la de San José respecto de Jesús, que supera a la de "padre nutricio" o de "padre adoptivo", y el P. se inclina por el título de "padre virginal", por cuanto "el matrimonio en el cual San José fué constituído padre era virginal".

M. QUERA

GARCÍA MARTÍNEZ, DR. FIDEL, Sr. Obispo de Calahorra, *A propósito de la llamada "Fe eclesiástica" ¿debe ser admitida en teología?* MiscCom VI (1946) 9-45.

Trascendental es este problema: se trata de si gran parte de la doctrina católica definida por la Iglesia es o no *revelada* por Dios. Quien primero usó el nombre de *fe clesiástica*, en el siglo XVII, fué Mgr. Péréfixe, Arzobispo de París, para "tapar la boca a los defensores de Jansenio", y el supuesto en que se basaba era que, según sus defensores, hay definiciones de la Iglesia que no recaen sobre una verdad revelada, sino sobre lo *virtualmente revelado*. El P. Marín-Sola, el que más a fondo trató la cuestión toda de lo virtualmente revelado, defendió en su obra voluminosa *La evolución Homogénea del Dogma*, la revelación verdadera y propia de lo contenido *sólo virtualmente* en el dato revelado, teoría que padece muchos inconvenientes y ha encontrado viva oposición. Esto supuesto, pasa el Dr. García a rechazar con argumentos la llamada *fe eclesiástica*. 1.° Si en las definiciones de la Iglesia se dan dos clases o especies, unas de fe divina y otras de fe no divina, los teólogos anteriores a Molina (el primero que admitió definiciones solemnes de la Iglesia que no eran de fe divina) han sufrido una confusión o un error manifiestos, y más aún los fieles. 2.° Revelada una proposición universal, quedan reveladas todas y cada una de las particulares en ellas comprendidas. Es así que todos los teólogos, aun los partidarios de la *fe eclesiástica*, admiten como revelado que la Iglesia es infalible aun en las definiciones de lo virtualmente contenido en el dato revelado; luego la verdad de

todas las definiciones de la Iglesia es objeto de verdadera revelación de Dios o de verdadera fe divina. El Dr. García recorre las soluciones que dan a este argumento los partidarios de la fe eclesiástica y procura rebatirlos, y recalca que esta infalibilidad de la Iglesia no es una cualidad propia o intrínseca de la Iglesia, distinta de la infalibilidad divina, sino algo *extrínseco* a la Iglesia, cual es la asistencia de Dios que garantiza su infalibilidad. Finalmente, el articulista da su solución al problema: lo virtualmente revelado, antes de la definición de la Iglesia, no es objeto de fe divina, como dice el P. Marín-Sola; una vez ha sido definido por la Iglesia es objeto de fe divina, porque ya no es un simple *virtual*, sino un *formalmente* revelado. Al terminar solventa algunas dificultades contra esta solucion.

M. Quera.

Colunga, A., *Los géneros literarios en la Sda. Escritura*: CiencTom 68 (1945) 323-361.

La reciente encíclica de Pío XII acerca del estudio de la Sagrada Escritura abre grandes horizontes a la investigación científica, particularmente en lo que se refiere al conocimiento de los géneros literarios que emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Uno de los cuales géneros es *el exegético*, usado por los escritores del N. T. al citar los pasajes del A. T. Opina el ilustre autor que el modo de proceder de estos hagiógrafos "no parece ajustarse siempre a la doctrina que los tratadistas de Hermenéutica acostumbran a darnos sobre los sentidos de la Escritura y el valor de éstos". De ahí la importancia del problema.

I. Establece primero el P. Colunga las fuentes de la exégesis apostólica, que fueron su primera educación judía, recibida ya en Jerusalén como S. Pablo a los pies de Gamaliel, ya en las lecciones de la sinagoga, en las conversaciones y en la vida ordinaria, como puede afirmarse de los demás Apóstoles. Los principios de esta exégesis judía los encuentra en el comienzo del comentario al Levítico que lleva por título *Sifra* y se atribuye a la escuela de Hillel. Son trece, que el P. Colunga reduce a los tres siguientes: *la inducción*, que eleva a regla universal una regla particular; *la deducción*, que por el contrario concreta a un sentido más restringido una regla o verdad general, y *la analogía o paridad*, que aplica un hecho, o una regla particular, a otro que tiene conexión o semejanza con el primero.

Estos principios son, en opinión del P. Colunga, los que informaban la mentalidad exegética de los Apóstoles. A los cuales hay que añadir otros superiores: el primero de todos, su fe en Jesucristo, en el que veían el cumplimiento de todas las promesas hechas por Dios a Israel y al consumador de la revelación divina, que en el A. T. se había venido poco a poco desenvolviendo por el ministerio de los profetas. Este principio de la nueva fe es además ilustrado por los carismas del Espíritu Santo y por los dones de inteligencia, sabiduría y ciencia, a los que hay que añadir los carismas de la inspiración y del apostolado, entre los que se cuenta el don de interpretar las Escrituras, que nos dice S. Lucas (24, 44s) haber comunicado el Señor a sus discípulos cuando se despedía de ellos.

II. En las 275 citas del A. T. que se encuentran en el N. T. hay que estudiar ante todo el texto de donde se derivan, que por lo general es la traducción de los LXX, aunque no faltan citas que se derivan del texto hebreo, y aun algunas que parecen provenir de una interpretación aramea. Hay que tener además en cuenta que los escritores sagrados

citan con frecuencia de memoria, sin atender a reproducir el texto material, y que emplean la letra del texto para expresar mejor el pensamiento que ellos tratan de explicar.

Esto supuesto, pasa el ilustre autor a examinar sumariamente algunas citas, comenzando por las dos más notables que se leen en el evangelio de la infancia de S. Mateo, la de Isaías (7,14), referente a la concepción virginal de Emmanuel, y la de Miqueas (5,2), sobre el lugar del nacimiento del Mesías. De los textos que los evangelistas aplican al Precursor, se fija en el que los tres sinópticos citan de Isaías (40,1-5). Al mismo profeta acude también S. Mateo para describir la mansedumbre del Mesías (Is 42,1-4), y el mismo Cristo en la sinagoga de Nazaret se aplica otro pasaje de Isaías (51,1s). Otro del mismo profeta, no tan fácil de explicar, es el que S. Mateo (4,15s) aplica a la aparición de Jesús predicando en Galilea (Is 9,1.2). En Zacarías (9,9s) ve el mismo evangelista descrita la entrada triunfal y pacífica del Salvador en Jerusalén. S. Mateo resume el texto profético, teniendo a la vez presente el parecido de Is (66,2). Interesante es la aplicación implícita que Cristo hace a sí mismo de las palabras de Daniel (7,13s) ante los jueces del Sanedrín (Mt 26,64), con las cuales tiene su parecido la cita del Salmo 109,1, en la que el Mesías aparece sentado a la derecha de Iahwé para dominar sobre sus enemigos. De ambos textos se sirvieron S. Pedro, S. Pablo y S. Juan en su Apocalipsis para explicar la soberanía de Jesús, merecida por su pasión.

En los discursos de los Apóstoles, que S. Lucas trae en los Hechos, intentan probar que Jesús crucificado es el Mesías prometido a Israel en las SS. EE. Así S. Pedro cita la profecía de Joel (2,28-32), el diácono Felipe explica de Cristo al eunuco de Etiopía el pasaje que iba leyendo de Isaías, Pablo y Bernabé citan también el v. 6 del c. 49 de Isaías refiriéndole asimismo a Cristo, y finalmente es de interés la cita de Amós (9-11s) que Santiago hace en la asamblea de Jerusalén a propósito de la admisión de los gentiles a la fe.

III. Todas las citas anteriores están traídas por los autores en su sentido literal histórico. Pero, según el P. Colunga, hay otras "en que el expositor se levanta a un pensamiento más alto que el que nos ofrece la letra del texto antiguo". Para alcanzar este pensamiento "es preciso seguir el desarrollo de la revelación divina, mediante el cual se pone al claro la virtualidad de los principios revelados contenidos en el texto sagrado". En esta tercera parte de su trabajo entra a examinar algunas de estas citas. Es la primera el texto del Exodo (3,15), citado por Jesucristo, según los tres sinópticos, al contestar a la objeción que los saduceos oponían contra la resurrección de los muertos. Sigue después la del Salmo 15, 8-11, traída por S. Pedro para probar la resurrección de Jesucristo. Según el P. Colunga (cuya opinión no veo cómo pueda compaginarse con la respuesta de la Comisión Pontificia Bíblica de 1.º de julio de 1933), "el salmo no expresa sino los sentimientos de confianza en Dios del salmista"..., "el salmista habla de sí mismo, ni hay en su oración ningún indicio de que hable en nombre de otro, y menos del Mesías. El salmo no es históricamente mesiánico". Pero esa firme esperanza de la resurrección "entra plenamente en el Mesianismo, y el Apóstol S. Pedro la ve cumplida en la resurrección de Jesucristo".

De manera parecida el texto del Deuteronomio, 18,19, aducido por S. Pedro en el discurso que después de la curación del paralítico dirigió a los judíos, cuadra a Jesucristo sólo "de una manera eminente..., no le viene en el sentido histórico que Moisés intentaba". También el texto de Habacuc, "el justo vive por la fe", que S. Pablo cita (Rom 1,17; Gál 3,11; Hebr 10,38) al hablar de la justificación por la fe, se refiere

en un sentido literal histórico a la salvación de la vida, "sucumbirá en la invasión el que no proceda rectamente con Dios, mas el justo que ponga en Dios su confianza tendrá la vida salva". Pero S. Pablo le cita en un sentido más amplio, "porque la mirada de Dios y de su profeta se extendía a mayores horizontes".

Para probar que los judíos, no menos que los gentiles, son también pecadores, aduce el Apóstol el testimonio del Salmo 14,1-3. "El pasaje, dice el P. Colunga, no es profético; no habla por lo tanto del Israel, a quien el Apóstol hablaba, pero el Apóstol ve en el texto una pintura moral del Israel de todos los tiempos, de los pasados como de los presentes".

Ofrece también interés la manera cómo S. Pablo argumenta en Rom 4 y Gál 3,15-18, del caso de Abraham (Gén 15). El hecho de la justicia del Patriarca es para el Apóstol no un caso aislado, individual, sino una ley universal de la economía divina.

Los exégetas suelen ver en las palabras del Apóstol (Gál 3,18) sobre la *descendencia*, que es Cristo contrapuesta a *las descendencias*, una acomodación del texto bíblico. No hay, opina el ilustre autor, tal acomodación, sino argumentación rigurosa, calcada en el sentido hondo de la Escritura. De manera semejante prueba en Rom 9, que no son los hijos de la carne, sino los de la promesa, los que forman la descendencia, es decir, aquellos en que recae la elección salvadora de Dios. Esta elección depende exclusivamente de la misericordia divina, lo que confirma con dos testimonios de Oseas (2,25 y 2,1) y otros dos de Isaías (9,27 y 1,9), en cuya explicación rechaza el P. Colunga la exposición típica, o la simple acomodación: hay algo más que lo uno y lo otro, "un principio del gobierno de Dios sobre su pueblo elegido".

Al fin del mismo capítulo 9, recuerda S. Pablo el texto de Isaías, 28,16, sobre la piedra de tropiezo, al que acude de nuevo en Joel 2, añadiendo otro semejante de Joel. "El Señor mismo, dice el autor, objeto de la fe y confianza israelita... será su piedra de escándalo". El verso 2.º, "pero el que cree en él no será confundido", y el parecido de Joel, "todo el que invocare el nombre del Señor será salvo", sólo se refieren a Judá, "pero el Apóstol los universaliza, fijándose en la razón formal, la cual no menos conviene a Israel que a los gentiles".

En Rom 14,11 resume el Apóstol el pasaje de Isaías, 45,23s, dándole un sentido escatológico: ahora bien, "es indudable que el sentido histórico del profeta no es ese, sino el del juicio de Dios sobre Babilonia y la salud de las naciones sometidas a su yugo. Este sentido lo agranda el Apóstol... para mostrar en él a Dios, juez y salvador de los hombres, el cual se revelará tal en el último juicio".

Finalmente analiza las postreras citas hechas por el Apóstol en el capítulo 15 del Salmo 18,50, del Deuteronomio 32,43 y la del Levítico 26,12s, que se encuentra en la 2.ª carta a los Corintios (6,16-18), en el cual texto ve el P. Colunga "uno de los que mejor se prestan para mostrar el progresivo desenvolvimiento de la revelación profética".

Admitidos estos principios, concluye el autor, no ofrece dificultad la exégesis de los textos proféticos que hemos estudiado. Esta exégesis es literal, aunque no histórica, y ella explica el pensamiento divino contenido en la Escritura, aunque acaso traspasando los límites de lo que entendían los autores por ellos citados. Confirma este su pensamiento, que repetidas veces ha expuesto, con una cita de la obra "Der Gebrauch des Alten in dem N. T.", de A. Clemen, que L. Verard trae en el *Supplement*, del Diccionario de la Biblia de Vigouroux.

SEVERIANO DEL PÁRAMO.

NÁCAR, E., *Sobre la unicidad o duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura*: CienciTom 68 (1945) 362-372.

Contesta el M. I. Sr. Nácar en este artículo a otro mío que en el número de febrero de 1945 publiqué en "Sal Terrae" sobre la misma cuestión. Explica en primer lugar el sentido en que él afirma que la Escritura, por ser obra también humana, ha de tener necesariamente el sentido que toda obra humana literaria tiene y no puede menos de tener. Según él, su explicación no sólo no coarta la acción inspirativa en cuanto al término de la misma, sino que la extiende absolutamente a toda la obra del hagiógrafo.

Pasa después a demostrar la *posible* duplicidad (de ésta nunca he dudado) del sentido literal, ya que son dos los autores de la Escritura y por lo tanto puede ocurrir que la mente del uno y la del otro autor, el humano y el divino, no sea siempre la misma, a pesar de ser las mismas las palabras. Será siempre la misma, si la mente divina se acomoda a la mente humana, lo cual depende sólo de la voluntad de Dios. Ahora bien, esta acomodación ¿es universalmente absoluta? Entonces no hay más que un sentido literal. ¿No lo es, o si lo es en la mayor parte de los casos, en otros algunos no es total y absoluta? En esos casos tendremos dos sentidos literales distintos.

La posibilidad de esta hipótesis la prueba con la doctrina de Sto. Tomás, quien enseña que el profeta, instrumento deficiente de la causa principal, no siempre conoce todo lo que ésta con las palabras de aquél quiere expresar. Y no por eso en semejantes casos concurre el hagiógrafo a la expresión de ese sentido de una manera mecánica e inconsciente. Hay que admitir además en la Escritura la ley del progreso de la revelación, lo que explica el que haya podido querer Dios dejar consignadas implícitamente, envueltas en el velo de la oscuridad, verdades que llegada la plenitud de los tiempos sean reveladas con toda claridad.

Explica más adelante cómo puede haber en una misma proposición dos sentidos literales distintos, como los hay de hecho, según él, en las palabras del Salmo 2.º, "Filius meus es tu". "El sentido literal expresado e intentado por el hagiógrafo no es siempre y en todo el mismo que expresa e intenta comunicar Dios, aunque sea, sí, siempre y en todo, sentido también de Dios". Este sentido "pleno, perfecto, evangélico, que el Espíritu Santo quiso se contuviera parcial, imperfecta, implícita y oscuramente en las palabras inspiradas del hagiógrafo, aunque éste no pudiera entenderlo, y por consiguiente, no pudiera intentar expresarlo con ellas, no es propio de él, es propio y exclusivo del Espíritu Santo".

Confiesa a continuación el M. I. Sr. Nácar que antes, durante largo tiempo había sido partidario decidido de la unicidad del sentido literal de la Escritura, pero ha cambiado de parecer porque "no hallo otro modo de hacer una exégesis seria, digna y científica de la admirable y progresiva gradación de la doctrina revelada".

Termina su trabajo con un apóstrofe a mi modesta persona, exhortándome a seguir su ejemplo, ya que también yo concedo "que muchas veces el hagiógrafo no percibe ese único sentido literal, con toda la claridad y con todos los perfiles que más tarde revela Dios, o el cumplimiento histórico de la profecía hace más luminoso y perceptible". Muy agradecido a su gentileza, le prometo seguir estudiando el problema, para ver si logro percibir con más claridad los argumentos en que él y otros apoyan su doctrina.

SEVERIANO DEL PÁRAMO.

COLUNGA, ALBERTO, O. P., *La justificación en los Profetas*: EstBibl 4 (1945) 129-161.

En una serie de textos los Profetas nos presentan a Dios como autor de la justificación. En ellos Israel, sordo a las amonestaciones y amenazas divinas, se hunde cada vez más en el abismo de la culpa. Dios entonces le anuncia indefectibles castigos que, y eso es lo que El pretende, serán eficaces para mover a un residuo del pueblo a penitencia. Esta será la preparación remota para que Dios, sólo por respeto al honor de su Nombre y por pura misericordia, otorgue a su pueblo el perdón de los pecados, renueve la alianza con él, le infunda su espíritu, que lo renovará internamente y hará florecer en él la justicia y santidad y con ella la paz y toda suerte de bienes.

Otros textos nos hablan de un mediador por el cual obrará el Señor la justificación y restauración de Israel. Es el Rey mesiánico, que gobernará con justicia y hará que esta virtud florezca en sus gobernados; es su Siervo paciente, que justificará a las muchedumbres con su obediencia, dolores y el sacrificio de su vida.

Unos y otros textos extienden el don de la justificación a los demás pueblos. Por último, en algunos textos vemos expresada como condición subjetiva para la obtención de la gracia de la justificación la fe en Dios y en su enviado y ministro, fe que lleva consigo la entrega a Dios y la sujeción al Rey mesiánico.

La doctrina, por tanto, de la justificación en los Profetas, "aunque no tan desarrollada como la de S. Pablo, es idéntica con ella en los principios fundamentales".

L. BRATES.

ORBISO, T. DE, O. F. M. CAP., *Los motivos de la esperanza cristiana según S. Pablo*: EstBibl (1945) 61-85, 197-210.

En una amplia introducción examina el P. Orbiso la doctrina protestante sobre la esperanza y la contrarréplica del Concilio Tridentino. Antes aun de entrar directamente en el tema, analiza el concepto de esperanza en S. Pablo y las diversas voces con que expresa el Apóstol esta virtud teologal.

Así como la fe tiene sus motivos de credibilidad para subyugar el entendimiento a la veracidad divina, así la esperanza los tiene poderosísimos para inspirar al hombre confianza en Dios y darle la firme seguridad de conseguir lo que espera. Los motivos podemos dividirlos en principales y secundarios, según se funden en Dios, o se apoyen en alguna consideración humana.

Motivos principales son: a), el amor que Dios nos tiene; b), la redención de Jesucristo; c), nuestra incorporación a Cristo, y d), la fidelidad de Dios.

Motivos secundarios son: a), nuestras buenas obras, de las que Dios tiene cuenta bondadosamente para premiarlas; b), el ejemplo de los que nos han precedido y que han recibido ya la recompensa, entrando en posesión de la herencia; c), los mismos castigos de Dios que como Padre a sus hijos nos impone, porque son pruebas de que El se cuida de nosotros y que con ellos nos prepara por medio de la paciencia para el premio, y d), finalmente, tenemos un motivo de esperanza en la *apokaradokía* (Rom 8,19-22), o expectación ansiosa de las criaturas: "Las criaturas están sujetas a la vanidad..., pero con la esperanza de que

también ellas mismas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios".

Estos cuatro motivos principales y otros cuatro secundarios, espigados en las cartas del Apóstol, son tan poderosos que hacen de la esperanza el áncora segura y firme del alma; mas esa seguridad, lejos de atrofiar o anular el esfuerzo humano, como en la doctrina protestante, lo estimula a cooperar con la bondad de Dios, que le ha preparado bienes excelentes, y quiere dárselo como corona de justicia. De esta manera la doctrina paulina de la esperanza evita tanto el escollo de la presunción, como el de la pusilanimidad y desesperación.

FÉLIX PUZO.

RAMOS, JOSÉ, C. M. F., *La ordenación de los diáconos en el N. T. y comparación de la Jerarquía eclesiástica con la angélica*: EstBibl (1945) 361-391

El mismo título está indicando ya las dos partes del trabajo, por no decir mejor dos trabajos. El primero se limita al diaconado; el segundo, mucho más original, compara la jerarquía eclesiástica en general (no sólo el diaconado) con la jerarquía angélica.

A) *El diaconado en sí como potestad y como sacramento*: Examinada la palabra *diácono*, tanto en los clásicos como en la Escritura, con sus variadas significaciones, tanto genéricas como específicas, hace notar el P. Ramos que entre las específicas resalta la de servir a la mesa en los banquetes, y con este carácter se presenta también la primera institución del diaconado en la Iglesia. Es indudable que con la imposición de manos se les daba una potestad que puede llamarse diaconal, que parece tener tres manifestaciones o aplicaciones diferentes: la económica, la evangélica y la litúrgica. Examina el P. Ramos más detenidamente la función litúrgica y al analizar su relación con los órdenes inferiores admite que así como el diaconado no es más que un desdoblamiento del sacerdocio, así el subdiaconado y los órdenes menores no serían más que un desdoblamiento del diaconado, hecho, sí, por voluntad de la Iglesia, mas en virtud de una institución divina al menos implícita. La sacramentalidad del diaconado la deduce de que se habla de semejante manera al referirse a la institución diaconal, a la que se usa al hablar de otros Sacramentos.

B) *La jerarquía eclesiástica comparada con la angélica*: Asentado el principio de que los nueve coros pueden reducirse a cinco, estudia en los apócrifos, Tobías y Apocalipsis los siete nombres de arcángeles para dar una explicación al misterio apocalíptico de los siete espíritus. Nota el P. Ramos cómo antes de la caída de los ángeles debieron ser ocho, ya que Luzbel con su rebeldía hizo un rasgón en el tapiz de la jerarquía celeste. Pero los ocho principados primitivos quedaron reducidos a siete y Dios aceptó este segundo plan. A los siete arcángeles o ejecutores de los decretos de Dios, une el P. Ramos los 24 ancianos que vió S. Juan, y que no son hombres bienaventurados, sino ángeles de una categoría superior, los *domini* o grandes Señores (Seniores) de la sociedad angélica. S. Juan, como trata ante todo de darnos una idea de la organización misma de esa sociedad, aunque señala de paso las multitudes angélicas, nota particularmente los jefes que forman la celeste jerarquía, esto es, los siete Príncipes y los 24 grandes Señores. Estudiando además la tradición judaica, llega el P. R. a establecer cinco categorías, repartidas en tres órdenes. Las categorías son Throni, Domini, Potestates, Príncipes, Virtutes. Los Tronos forman por sí un

orden aparte, que toca en la Divinidad. Los Domini con las Potestades forman el orden de las Dominaciones, que es de los ángeles asistentes o contemplativos, y los Príncipes con las Virtudes forman el orden de los Principados, que es de ángeles ministrantes o activos.

Con esto podemos ya comparar la jerarquía eclesiástica con la angélica. El Señor calcó sobre la jerarquía celeste la que instituyó para su Iglesia militante. A los siete arcángeles se quiso correspondieran los siete diáconos de la primera institución: a los 24 ancianos corresponden los 12 patriarcas del pueblo de Israel y los 12 Apóstoles del pueblo cristiano, etc. Quedan aparte los Tronos, a los cuales no parece corresponder nada concreto en la jerarquía eclesiástica, y e que con el trono del Señor, sostenido por cuatro misteriosos animales, tiene relación de analogía la Iglesia toda, esparcida por los cuatro puntos cardinales.

Como complemento del trabajo acude a la dificultad que parece surgir de la teoría que sostiene no haber entre los ángeles singulares otra diferencia que la específica.

FÉLIX PUZO.

ROSCHINI, GABRIELE, O. S. M., *La Mariologia di S. Antonio da Padova*: Marian 8 (1946) 16-67.

Después de una mención de la aureola doctoral de S. Antonio de Padua, da el articulista un resumen de su vida del todo mariana. Tres partes tiene el artículo que versa sobre la Mariología contenida en sus sermones. 1.ª Con los elementos que nos proporciona el Santo Doctor de Padua se puede reconstruir sintéticamente casi toda la vida de María, tal cual resalta en el Evangelio y en la Tradición. 2.ª En los sermones del Santo se encuentran no sólo los principios fundamentales de la Mariología, sino también todos los elementos para elaborar una síntesis dogmática mariana: *a*), la singular misión de María; *b*), los singulares privilegios de María, y entre ellos el de la Inmaculada Concepción (que parece propuesto suficientemente) y la Asunción de la Santísima Virgen a los cielos. 3.ª El Doctor Evangélico nos da en sus sermones los elementos que constituyen e integran el culto mariano. Por consiguiente, la Mariología antoniana parece: 1.º, completa en la sustancia, y 2.º, de sabor bíblico, llena de imágenes y unción.

M. QUERA.

Siglas y abreviaturas de Revistas

AAS	= Acta Apostolicae Sedis.
Al-And	= Al-Andalus.
AnalBoll	= Analecta Bollandiana.
AnalFranc	= Analecta Franciscana.
AnalSacraTarrac	= Analecta Sacra Tarraconensia.
Ang	= Angelicum.
Ant	= Antonianum.
APontAcTh	= Acta Pontificia Academiae Romanae Sancti Thomae...
ArchEspArq	= Archivo Español de Arqueología.
ArchFrancHist	= Archivum Franciscanum Historicum.
ArchFrPraed	= Archivum Fratrum Praedicatorum.
Arg	= Argos.
ArchHistDoctr LittMA	= Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age.
ArchHistSI	= Archivum Historicum Societatis Iesu.
ArchIbAmer	= Archivo Ibero Americano.
ArchKathKR	= Archiv für Katholisches Kirchenrecht.
ArchLitKGMA	= Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
ArchPh	= Archives de Philosophie.
ArchRelWiss	= Archiv für Religionswissensschaft.
ArchTG	= Archivo Teológico Granadino.
BeitrGPhMA	= Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters.
BenedMschr	= Benediktinische Monatsschrift.
Bibl	= Biblica.
BiblZeitschr	= Biblische Zeitschrift.
BolAcHist	= Boletín de la Real Academia de la Historia.
BullLittEccl	= Bulletin de littérature ecclésiastique.
BullThAncMéd	= Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.
BullThom	= Bulletin Thomiste.
CiencTom	= La Ciencia Tomista.
CdD	= La Ciudad de Dios.
CivCatt	= La Civiltà Cattolica.
ComRelMis	= Commentarium pro religiosis et missionariis.
CyF	= Ciencia y Fe (Col. Máx. de San Miguel).
CollFranc	= Collectanea Franciscana.
CultBíbl	= Cultura Bíblica.
DivThom (Fr)	= Divus Thomas (Friburgo de Suiza).
DivThom (Pi)	= Divus Thomas (Piacenza).
EcclRev	= Ecclesiastical Review.
EchOr	= Echos d'Orient.
EphLitur	= Ephemerides Liturgicae.
EphThLov	= Ephemerides theologicae Lovanienses.
EspMis	= España Misionera.

Est (BA) = Estudios (Buenos Aires).
Est (Merc) = Estudios (PP. Mercedarios).
EstBíbl = Estudios Bíblicos.
EstEcl = Estudios Eclesiásticos.
EstMar = Estudios Marianos.
EstOn = Estudios Onienses.
Espir = Espiritualidad.
Et = Etudes.
EtFranc = Etudes Franciscaines.
EtHistLittDoctr = Etudes d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle.
FranzSt = Franziscanische Studien.
Greg = Gregorianum.
Hispan = Hispania.
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft.
IlCl = Ilustración del Clero.
InvProgr = Investigación y Progreso.
JahrbPhTh = Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Paderborn-Münster.
JThSt = The Journal of Theological Studies.
LaScuoCat = La Scuola Cattolica.
LavThPh = Laval Théologique et Philosophique, Canadá.
LumVit = Lumen Vitae, Bélgica.
Manr = Manresa.
Marian = Marianum.
MelScR = Mélanges de science religieuse.
MiscCom = Miscelánea Comillas.
MissHisp = Missionalia Hispanica.
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique.
OrCh = Orientalia Christiana.
OrChP = Orientalia Christiana Periodica.
Pens = Pensamiento.
PeriodMorCanLit = Periodica de re morali, canonica, liturgica.
RazFe = Razón y Fe.
RechScRel = Recherches de Science Religieuse.
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
RevApol = Revue Apologétique.
RevArchBiblMus = Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et Mystique.
RevBén = Revue Bénédictine.
RevBibl = Revue Biblique.
RevDerCan = Revista Española de Derecho Canónico.
RevCF = Revue du Clergé Français.
RevEspEstBibl = Revista Española de Estudios Bíblicos.
RevEspir = Revista de Espiritualidad.
RevEspT = Revista Española de Teología.
RevEstPol = Revista de Estudios Políticos.
RevFil = Revista de Filosofía.
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
RevInd = Revista de Indias.
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RevQtHist = Revue de Questions Historiques.
RevScRel = Revue de Sciences Religieuses.
RevThom = Revue Thomiste.

RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.
SalTer = Sal Terrae.
Sales = Salesianum.
Schol = Scholastik.
Sef = Sefarad.
Stim = Stimmen der Zeit.
ThRev = Theologische Revue.
VerDom = Verbum Domini.
VerVid = Verdad y Vida.
ZAscMys = Zeitschrift für Aszese und Mystik.
ZkathTh = Zeitschrift für katholische Theologie.

CRONICA

XIX Congreso hispano-portugués para el Progreso de las Ciencias

SAN SEBASTIAN, 7-13 DE ABRIL DE 1947

IMPRESIONES GENERALES

Durante la semana de Pascua, con un tiempo de esplendor primaveral, se celebró en San Sebastián el XIX Congreso hispano-portugués para el Progreso de las Ciencias. Un Congreso de Ciencias, universidad ambulante de dos países hermanos, constituye un espectáculo aleccionador y sugestivo, especialmente en momentos históricos de nerviosismo y desorientación mundial.

La atención de los pueblos estaba pendiente de Moscú, mientras unos cuatrocientos intelectuales españoles y portugueses trataban entre sí de temas científicos para afianzar los vínculos, cada vez más estrechos, vínculos de fe y de cultura milenaria, que unen a España y Portugal. Sobre ese marco sombrío de la situación internacional hay que situar el esfuerzo y los sacrificios que se imponen los congresistas para actuar en unas sesiones que no tienen más sentido ni más aliciente que la afirmación de una vieja amistad cada vez más entrañable y más ungida de fe cristiana y de religiosidad.

El Congreso lo abrió el actual presidente, D. José Gascón y Marín, con un recuerdo emocionado del Vizconde de Eza (q. e. p. d.), presidente de la Asociación Española en los Congresos precedentes. La Sección de Filosofía y Teología le debe un recuerdo especial de cariño y gratitud, por haber sido fundada durante su presidencia gracias a su impulso, en el Congreso de 1938 en Santander.

No enumeraremos aquí los ilustres personajes que honraron con su presencia y discursos las sesiones del Congreso. Una crónica general de los trabajos tendría que ocuparse de los discursos del Dr. Tavares, representante del Ministro de Educación de Portugal; del Dr. Marañón, acerca de la Fisiopatología del hipotálamo; del Almirante Estrada, sobre los marinos de Guipúzcoa, etc., etc. Sólo queremos indicar, como dato que excusa la brevedad de la presente crónica, la presencia e intervención del Delegado de Relaciones Culturales, que recogió los títulos de todas las ponencias con una breve indicación sobre el estado anterior del estudio abordado por el ponente y las conclusiones a que se llegaba en el trabajo. En el número del mes de mayo del *Indice Cultural Español* podrá verse la importancia científica del Congreso y su variada amplitud de temas. Dicha publicación nos exime de la labor de dar aquí un informe de conjunto sobre la marcha de las secciones; trabajo por otra parte de imposible realización, dada la falta absoluta de programas generales de las secciones y la escasa información de la prensa local sobre los actos

que se iban a celebrar cada día en los diversos centros en que se desarrollaban los trabajos del Congreso.

En los discursos inaugurales se emitieron consideraciones importantes que no podemos menos de recoger y subrayar. El Dr. D. Amancio Tavares, al hablar en representación del Ministro de Educación de Portugal, insistió en el sentido realista de estas Asociaciones, elogiando los perseverantes trabajos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y del Instituto portugués de Alta Cultura. El vicepresidente, Dr. D. José Gascón y Marín, reafirmó el rasgo de aportación científica libre y voluntaria que caracteriza a estas Asociaciones, ratificando asimismo los deseos de la Asociación de colaborar con las entidades nacionales e internacionales que trabajan en el campo científico.

Estas consideraciones responden a la evolución que tienen que experimentar estas Asociaciones y los Congresos para no quedar fosilizados. El trabajo científico pasa actualmente por un estado de transformación, que le hace discrepar profundamente de lo que era al comienzo de este siglo, cuando nació la Asociación para el Progreso de las Ciencias. La ciencia constituía hace medio siglo un trabajo de supererogación, un deporte del espíritu, una manifestación del ingenio humano deseoso de escudriñar los secretos de la naturaleza y de progresar en todas direcciones en el campo de las ciencias. El estudio era una ocupación liberal, un ocio, como le llamaban los clásicos de la antigüedad y del Renacimiento.

Actualmente la investigación constituye un trabajo obligatorio para la vida de los pueblos, una obligación que no se puede desatender, un oficio y una vocación que a veces exige sacrificios costosos y aun heroicos. Conforme a estos cambios tan radicales en el concepto mismo de la ciencia, las Asociaciones científicas no pueden funcionar en la forma holgada y atractiva que era peculiar a principios del siglo. El carácter completamente individual de las aportaciones científicas a los Congresos, tiene que adolecer necesariamente de falta de eficacia y de organización si la mano poderosa de las instituciones oficiales del Estado no encauza y protege las iniciativas particulares. Esta necesidad de agrupación nacional, poderosa y fuertemente estructurada, se hace todavía más imprescindible si se tiene en cuenta que el campo de la ciencia es actualmente palenque de lucha internacional, de ideologías políticas y religiosas, sociales y económicas que se baten entre sí tomando como vehículo las teorías científicas.

Estas ideas que brotan como un impulso instintivo de autodefensa de las organizaciones científicas, pasan necesariamente de la teoría a los hechos, como se podría comprobar en diversos aspectos del mismo Congreso de San Sebastián. El martes 8 de abril se inauguraba la magnífica exposición de material científico aneja al Congreso y organizada por el Instituto Torres Quevedo del Consejo Superior. También hemos registrado la presencia del Ministerio de Asuntos Exteriores y de su órgano el *Indice Cultural Español*, que traducido a varias lenguas lanza al mundo todos los meses más de 20.000 ejemplares, en los que la cultura española afirma su presencia en la vida internacional científica. En la sesión inaugural y en la clausura, el gobernador civil de Guipúzcoa, barón de Benasque, representaba al Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional. El Ministro de Obras Públicas, Sr. Ladreda, actuó con un magnífico discurso. A varias de las sesiones se halló también presente el Secretario del Consejo Superior, D. José María Albareda. Eran personalidades que hacían acto de presencia oficial en nombre del Estado para proteger los esfuerzos de la iniciativa privada.

Iniciativa personal y colaboración con las entidades nacionales: ambos elementos creemos que son del todo necesarios para que los Congre-

sos cumplan cada vez con más eficacia su doble finalidad de progreso científico y unión cultural de los dos pueblos ibéricos. El Sr. Gascón y Marín hizo resaltar acertadamente la cantidad de esfuerzo y de sacrificio que la pasada presidencia del Vizconde de Eza tuvo que desarrollar, dada la insignificante cuota de inscripción de asociados y congresistas, para sufragar los gastos indispensables de organización de los Congresos y la publicación de las Memorias, revista y obras científicas que ha editado por su cuenta la Asociación. Una organización científica que no disponga de otros fondos, carece de los medios más indispensables para dar vida a los Congresos. Efecto de esta penuria económica ha sido en los dos últimos de Córdoba y San Sebastián la carencia de programas de trabajos, tal como se publicaron en el Congreso de 1940 de Zaragoza, y con mayor lujo de resúmenes y de guías en el Congreso de Oporto de 1942.

LA SECCION DE FILOSOFIA Y DE TEOLOGIA

Estas impresiones adquieren fuerza especial al examinar el funcionamiento de la nueva sección de Filosofía y de Teología, que ha venido celebrando sus actos en los Congresos de Zaragoza, Oporto, Córdoba y San Sebastián. Hay secciones cuyos ponentes llevan la representación de centros científicos sostenidos por el Estado. Para ellos el Congreso supone una irradiación normal de la actividad ordinaria de la Institución.

En la sección de Filosofía y Teología y en alguna otra sección no es así. Un congresista que haya de tomar parte en ella en el próximo Congreso de Portugal tiene que afrontar por sí mismo la gestión de los documentos, cambios de divisas y gastos de hospedaje, además del esfuerzo y trabajo que supone una ponencia de categoría positiva, de la que hace cesión en aras del ideal científico y de la fraternidad peninsular. Habrá asociados que pasen por todo, conscientes de que estos Congresos suponen para España y Portugal el lazo social más firme, más noble y más eficaz.

De hecho, los trabajos de la sección de Filosofía y de Teología han corrido casi exclusivamente a cargo de profesores que, o no tienen preocupación alguna económica, o de tenerla están obligados por su misma vocación a cualesquier sacrificios en favor de la ciencia que profesan.

En la presidencia de la sección figura el catedrático D. Juan Zaragüeta, Pbro., cuyo prestigio científico hace honor al clero guipuzcoano. El Sr. Zaragüeta disertó sobre la Criteriología del Cardenal Newman. El señor Raymundo Paniker, secretario de la sección, habló en uno de los temas por él presentados sobre el interesante problema de las Ciencias y la Filosofía; y en otro expuso a los historiadores de la Filosofía un ejemplo de filosofía del sentimiento en F. H. Jacobi.

Entre los ponentes, reseñándolos por orden de actuación, figuraron los trabajos del P. Elorduy, del Colegio Máximo de Oña, sobre Orígenes, discípulo de Ammonio; el del P. Bover, del Colegio Máximo de Sarriá, sobre el importantísimo y original tema del Libro de la Sabiduría y la Filosofía de Dios. Del mismo Colegio Máximo de Sarriá presentaron sendos trabajos el P. Roldán, sobre los géneros de la evidencia, y el Padre Roig Gironella, sobre un ensayo de síntesis metafísica sobre la belleza. El P. Roldán dió lectura asimismo al trabajo del P. Florí, del mismo Colegio Máximo, sobre la crítica balmesiana del leibnizianismo, además del suyo propio sobre "cuatro clases de evidencia".

El P. Larrañaga, del Colegio Máximo de Oña, presentó tres comunicaciones. Una, acerca del Cardenal Newman y el problema bíblico en

el último tercio del siglo XIX; otra, sobre la llegada de San Ignacio de Loyola a Azpeitia en 1535, en la sección de Ciencias Históricas. Finalmente, otra conferencia radiada, que dió en el Paraninfo del Instituto Peñaflorida, sobre los estudios eclesiásticos de San Ignacio en la Universidad de París.

El P. Muñoz, de la Universidad Pontificia de Comillas, disertó acerca de la teoría del conocimiento en Balmes, así como sobre la orientación de las ciencias de la vida y del hombre después de un siglo de progreso, en la sección de Ciencias Médicas. El P. Miguel Cascón, de la misma Universidad, presentó un trabajo sobre la Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos, demostrada en el siglo XIV por D. Juan Manuel.

Como representante del Colegio Máximo de Braga, hizo el portugués P. Tavares, redactor de la *Revista Portuguesa de Filosofía,* un minucioso estudio sobre la patria de Francisco Sánchez.

D. Ignacio Alcorta, presbítero de la diócesis de Vitoria, catedrático de la Universidad de La Laguna, envió una monografía sobre la analogía del sér.

Junto a esta serie de trabajos de profesores eclesiásticos hemos de registrar una interesante monografía histórico-jurídica del joven y erudito catedrático de Salamanca Elías Tejada Spínola, y la brillante y sólida disertación del joven catedrático portugués Dr. Santos sobre metodología, así como algún otro trabajo que se envió al Congreso.

La ausencia del profesorado universitario y de los Institutos en Congresos, cuya finalidad está en el corazón de todos los españoles, es una circunstancia que no puede menos de ser notada. Precisamente la sección de Filosofía, dada la altura espiritual de nuestra tradición multisecular, hoy más admirada y combatida que nunca, debería constituir un motivo especial para rodear a esta sección de todos los alicientes y estímulos posibes. Por lo mismo esa sección debía ser el vehículo y portavoz de nuestra cultura ante el resto de las naciones.

Como aportación del elemento eclesiástico a las labores del Congreso, en otras secciones, debemos subrayar la participación valiosa del P. Antonio Due Rojo, Director del Observatorio de la Cartuja de Granada; la del P. Antonio Romañá, Director del Observatorio del Ebro; la del Padre Ignacio Puig, Director de la Revista "Ibérica"; la del P. Ignacio Sala, del Colegio de San José, de Valencia; la del P. Pertusa, del Instituto Biológico de Sarriá (Barcelona); la del P. Luisier, Director de la Revista "Brotéria"; la del P. Jaime Pujiula, Director del Instituto Biológico de Sarriá, y la del P. Juan Puiggrós, del mismo Instituto Biológico.

SESION DE CLAUSURA

Como es sabido, la sesión de clausura se caracteriza en los Congresos como fruto y coronamiento de los mismos, como reflejo de los sentimientos predominantes en los congresistas, y como expresión de los ideales para las futuras reuniones. La sesión de clausura del Congreso de San Sebastián tuvo lugar en el magnífico templo de San Telmo, transformado en museo artístico. En el espectáculo grandioso que ofrecen los lienzos de Sert ocuparon el estrado presidencial el gobernador civil, barón de Benasque, representante del Ministro de Educación Nacional; el Embajador de Portugal, en representación del Ministro de Negocios Extranjeros de su país; el Almirante Estrada; el Gobernador militar; el profesor Mendes Correia, en representación de la Delegación portugue-

sa; D. José Gascón y Marín; el Sr. Brunet, presidente de la Diputación; el alcalde, Sr. Latailladе, y el Dr. Rui Ulrich.

El discurso de clausura fué pronunciado por D. Vicente Francia, Director del Instituto Peñaflorida, que destacó la labor del Congreso en todos los órdenes del progreso cultural, haciendo una especial referencia a la numerosa aportación de la Compañía de Jesús a la ciencia y a la fe, dando gracias a todos los congresistas españoles y portugueses. Las memorias presentadas eran 287.

En el mismo sentido se expresaron los Sres. Estrada y Mendes Correia, y finalmente el Embajador de Portugal, D. Augusto Carneiro Pacheco, que pronunció un discurso tan elocuente como cristiano sobre los ideales de la ciencia lusoespañola. El Sr. barón de Benasque cerró la sesión y el Congreso, después de subrayar la importancia de las tareas desarrolladas en el Congreso y de manifestar su convicción de que la salvación de la humanidad está en el robustecimiento del espíritu cristiano, única garantía de los principios de la auténtica justicia y hermandad en la tierra.

E. Elorduy, S. J.

Segunda Semana de Derecho Canónico

Del 12 al 17 de mayo tuvo lugar en Madrid (edificios del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) la Segunda Semana de Derecho Canónico, bajo la presidencia del Excmo. y Rvdmo. Sr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P., Director del Instituto de S. Raimundo de Peñafort. Asistió asimismo frecuentemente en la presidencia el Excmo. y Reverendísimo Sr. Obispo de Túy. El tema central de la Semana tuvo por objeto la "Recepción del Derecho canónico y civil según el sistema jurídico moderno".

Dieron comienzo las sesiones el mismo día 12 con la Ponencia del Ilmo. Sr. D. Lorenzo Miguélez, Rector Magnífico de la Universidad Pontificia de Salamanca y Catedrático de la Facultad de Derecho Canónico en la misma. Su tema fué: "Posición del Codex Iuris canonici en el sistema jurídico español". Examinó a fondo el alcance del "pase regio" dado al Codex iuris canonici el año 1919, defendiendo con buena argumentación que por dicho "pase regio" el Codex en bloque no se convirtió en ley del Estado, cual había sucedido con los decretos Tridentinos, por real cédula de Felipe II, con el "ne temere", el "maxima cura" y recientemente el "motu proprio" de Pío XII, que contiene el ordenamiento de la restaurada Rota española. Tampoco el Estado actual español, aunque se ha profesado, como tal, plenamente católico, ha elevado el Codex a ley estatal.

Fué interesante la discusión que siguió a la ponencia sobre si es más conveniente para la Iglesia y conforme a los mejores principios jurídicos que el Estado reciba y haga propias las leyes de la Iglesia, o las reconozca puramente, otorgándoles, ofrecido el caso, eficacia civil. Apoyó vivamente esto segundo el Sr. Fuenmayor, catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela.

El día siguiente, 13, por la mañana, desarrolló su ponencia el Sr. Fuenmayor acerca del tema: "La recepción del derecho de obligaciones ope-

rada por el Codex iuris canonici". Tras un bosquejo histórico y nociones necesarias, hizo la exégesis del c. 1529 y similares con su alcance y sus limitaciones. Dada la opinión por la que se había pronunciado el señor Fuenmayor en la ponencia del día precedente, era de esperar que hoy plantease en su trabajo la cuestión: ¿el c. 1529 y similares *canonizan,* e. d., convierten en leyes eclesiásticas las disposiciones civiles que sean "pro tempore" o más bien *remiten* tan sólo a las mismas? Fué interesante la discusión sobre esto, como también sobre si es posible una limitación del c. 1529 por parte de alguna norma o ley *no pontificia.*

Por la tarde disertó el Rvdo. Sr. D. Manuel Bonet, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, sobre la "Recepción civil de las causas de nulidad y disolución del matrimonio rato y la delegación de las causas de separación a favor de los tribunales civiles". De la ponencia suscitó vivo interés una idea que desarrolló el Sr. Bonet: Supuesto que a la Iglesia pertenece "de jure exclusivo" tratar las causas matrimoniales referentes tanto al vínculo como a la separación de los cuerpos, por ser el matrimonio "res sacra", cuando vemos en Estados católicos tratarse estas últimas causas ante el juez civil, la Iglesia puramente *tolera.* ¿Pero es que la Iglesia no hace más? ¿Es que la Iglesia no *delega* su potestad cuando en concordatos, v. gr., el italiano dice que *consiente* en que tales causas se traten en el foro civil? El señor ponente afirma que sigue siendo pura *tolerancia,* no *delegación,* contra el parecer bastante sostenido de varios semanistas.

Miércoles día 14. A la mañana tocó hablar al Rvdo. P. Francisco Lodos, catedrático de la Universidad Pontificia de Comillas, y seguidamente al Ilmo. Sr. D. Eloy Montero, catedrático y decano de la Facultad jurídica en la Universidad Central.

El Rvdo. P. Lodos trató el tema: "Recepción del parentesco legal en el Derecho canónico". Analiza la norma canonizante y la norma canonizada, todo ello referido a la teoría general de la recepción. Cuanto a lo primero, los puntos de análisis se reducen a la naturaleza de la norma canonizante, a su calificación, a sus límites y a su dispensa. Por lo que hace a lo segundo, examina la naturaleza, individuación y contenido de la norma canonizada. Descendiendo después al caso español, demuestra la existencia del impedimento y fija sus características. Por último, a manera de corolario aparece la naturaleza de este fenómeno jurídico, que es la de una *remisión material.* La discusión subsiguiente, provocada por el R. P. Cabreros, C. M. F., catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, se redujo casi exclusivamente a ver si cuando en un caso concreto la autoridad civil dispensase en su foro a A y B del impedimento de adopción, por lo mismo tales partes quedasen libres del impedimento canónico.

La ponencia del Ilmo. Sr. D. Eloy Montero versó sobre: "La legislación española liquidadora de las situaciones producidas por las leyes del matrimonio civil y del divorcio". Traza un cuadro completo del estado de esta cuestión en los diversos países, refuta espléndidamente todo argumento en favor de la institución del divorcio, y pasa por fin, después de hacer historia de nuestro pasado, a la obra del actual Estado español en esta parte, recorriendo todas las disposiciones por él emanadas, que han ido resolviendo una por una todas las situaciones pugnantes con la doctrina y derecho de la Iglesia. Indicó al fin cómo estaba en preparación una ley para resolver la situación de los matrimonios contraídos civilmente en tiempo de la República; los cuales, abolido el divorcio, son indisolubles civilmente, siendo por otra parte canónicamente nulos.

A la tarde del mismo día disertaron los profesores de las Universida-

des Central y Pontificia de Comillas, respectivamente, Sr. D. Sebastián Moro y R. P. Olís Robleda, S. I. El tema de ambos fué el mismo, a saber: "Teoría de la ineficacia de los actos jurídicos en el matrimonio canónico"; el desarrollo, sin embargo, fué lo suficientemente distinto para que ambas ponencias tuvieran alguna novedad. El Profesor de la Central hizo una exposición clara y precisa de la naturaleza, elementos y vicios del acto jurídico, pasando luego a su aplicación en el matrimonio canónico. El P. Robleda, sin meterse ya en nociones y esquemas generales, todo ello suficientemente expuesto por su compañero, entró en seguida en el fondo de la cuestión, que concretó en la siguiente tesis: de la teoría general de vicios del acto jurídico caben en el matrimonio canónico sólo dos figuras: la "inexistencia" y la simple "nulidad o ineficacia jurídicas"; "inexistencia" en defecto de consentimiento, "nulidad o ineficacia" en defecto de un requisito positivo, sea él la forma jurídica o la habilidad de las partes. Insistió además en que esta nulidad no tiene las características de "anulabilidad", cual la conciben los civilistas con respecto al matrimonio civil, sino de nulidad o ineficacia *radical*.

El día 17 tuvo su ponencia el M. I. Sr. D. Laureano Pérez Mier, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca. Su tema fué el siguiente: "La ejecución de las sentencias canónicas de nulidad y separación según el Código civil español". Hizo una larga exposición del derecho antiguo a partir especialmente de la Colección del Rey Sabio, y haciendo recuento después de las disposiciones del Código civil actual sobre los efectos que se dan sin más a la sentencia pronunciada por los tribunales eclesiásticos.

Desde que el señor ponente asentó en su discurso la necesidad absoluta de proceso judicial por parte de la Iglesia en el tratar los casos de separación a fin de que el fallo obtenga el reconocimiento civil con los efectos del mismo foro, se vió venir un motivo serio de discusión. En efecto, el catedrático Sr. Maldonado, primero, y después el P. Lodos, S. I., manifestaron su parecer de que el foro civil no debe negarse a reconocer el fallo de la Iglesia en las causas de separación, venga él por vía de sentencia o por vía de decreto, con tal que una y otra sean admitidas en el foro canónico, como parecen serlo. El señor ponente insiste precisamente en que en nuestra hipótesis no admite el Codex I. C. sino la vía judicial, aparte de otras razones, por la misma terminología canónica.

El día 17 por la mañana tuvo lugar la última ponencia, a cargo del Sr. D. Juan Emilio Luque, abogado del Estado, que versó sobre la "Repercusión civil de las limitaciones canónicas de la capacidad jurídica de los religiosos y de los clérigos". En la primera parte hizo un estudio de la naturaleza y fin del derecho de la Iglesia. Sentó aquí, entre otras, la proposición de que el derecho en la Iglesia constituye una parte *mínima y accesoria* en el conjunto de medios con que cuenta para obtener su fin, que es la salvación de las almas, fin privado y a la vez común. Afirmó además que en la Iglesia no hay derechos propiamente subjetivos, y por consiguiente tampoco normas de carácter privado, sino que todo su derecho es público. En la segunda parte se ciñó al tema del título, previo un erudito estudio histórico del derecho antiguo a partir del Foro Viejo. En el Código civil actual el religioso y el clérigo tienen plena capacidad jurídica, distintamente a lo que sucede en el canónico, donde hay limitaciones. Fueron muy discutidas aquellas proposiciones sentadas en la primera parte, así como la afirmación de que el "licet" en el Codex i. c. corresponde al "honestum" no al "licitum romanum", e. d., tiene carácter moral, no jurídico.

Simultáneamente a las ponencias reseñadas dió tres conferencias el Rvdo. P. Peitz, S. J., austríaco, con residencia actualmente en Suiza, sobre "Una revolución científica del derecho canónico, o nuevas soluciones de antiguos problemas de investigación". Fué invitado este Padre por el Instituto de S. R. de Peñafort a venir, nada menos que desde su residencia centroeuropea, a la Segunda Semana de Derecho Canónico, a fin de que nos informara de sus trabajos acerca de lo que él dice "una revolución científica. Nuevos caminos de la investigación científica en la crítica de los textos y fuentes tanto filológicas como históricas, demostrados a la luz de sus nuevos resultados sobre el origen y la tradición de las antiguas colecciones canónicas hasta Dionisio el Exiguo".

SESION DE CLAUSURA

Tuvo lugar el día 17, a las siete de la tarde, en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Habló en primer lugar Mons. Pascual Galindo, Prelado Doméstico de Su Santidad y Vicedirector del Instituto "P. Enrique Flórez", acerca del siguiente tema: "Criterios y normas, materiales y trabajos preliminares para intentar una edición crítica de la Colección Canónica Hispana. El problema en el momento actual".

Ponderó con evidentes razones la magna dificultad de emprender la edición crítica de la Hispana. La obra, dice, no puede ser de un hombre, ni siquiera "interinstitutal", sino que es menester sea "nacional". Los que tomen parte en ella han de ser gente sobremanera especializada, máxime en el conocimiento de las lenguas latina y griega y paleografía, consagrada a la obra paciente total y exclusivamente, y además muy confiados en la ayuda divina.

Por fin, el Excmo. y Rvdmo. Mons. Cayetano Cicognani, Nuncio de Su Santidad en España, clausuró la Semana con un magnífico discurso sobre la Const. "Provida Mater Ecclesia", de Su Santidad Pío XII. En él comentó con nítida exposición ambas partes del documento pontificio, histórico y normativa, describiendo en sus líneas precisas la figura de los Institutos seculares que la "Provida Mater Ecclesia" constituye como una clase más de personas en estado de perfección. Felicitó a España, patria de tantos fundadores de familias religiosas, por ser ella la primera en la que un "Instituto secular", a saber: la "Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei" ha obtenido el "Decretum laudis" de la Santa Sede. Con sus últimas palabras elogió el señor Nuncio la labor desarrollada por el aun reciente "Instituto de S. Raimundo de Peñafort", en particular por la iniciativa de estas Semanas Canónicas, y le estimuló a seguir procurando mayores glorias para la Iglesia.

O. Robleda, S. J.

El Voto Asuncionista

A) *Pastorales de Obispos.*

Con ocasión del mes de mayo, diversos Prelados españoles han dirigido a sus fieles Pastorales para inculcarles la devoción a María, y algunos han aprovechado la oportunidad para insistir en el tema asuncionista.

BARBASTRO

El señor Obispo de Barbastro, aludiendo a la devoción del pueblo español por el dogma de la Inmaculada, destaca el paralelo de este dogma con el de la Asunción, que ha de terminar por ser declarado igualmente dogma de fe. Como entonces las calamidades de mediados del siglo XIX impulsaban los espíritus a dar forma a la piedad concepcionista, ahora los llevan a la piedad asuncionista. Y esto resalta más en la diócesis de Barbastro, en la cual, además de la catedral, 32 iglesias parroquiales tienen por título este glorioso misterio. Para celebrar las conmemoraciones asuncionistas de este año, ordena se organicen peregrinaciones al santuario de la Virgen, en las que no ha de faltar la formulación del voto asuncionista por parte de los alcaldes de los pueblos que acudan a la peregrinación.

ORENSE

También la diócesis de Orense se prepara a formular el voto asuncionista, ocasión que aprovecha el Prelado para estudiar en una documentada Pastoral los fundamentos dogmáticos de la Asunción, después de insistir en la Maternidad divina y la Mediación Universal de la Santísima Virgen. Explica la doctrina teológica asuncionista a la luz de la Sagrada Escritura y los Santos Padres, para declarar que María como Cristo había de alcanzar su mayor victoria triunfando de la muerte. Tal ha sido la fe del pueblo español, y secundando los deseos del Papa, el señor Obispo exhorta a sus fieles a elevar oraciones al cielo pidiendo la definición de este dogma.

ZAMORA

En su larga Pastoral sobre la devoción a María, el señor Obispo de Zamora insiste en que este año los cultos a la Virgen tengan carácter asuncionista, y ordena que se rece a este respecto una oración súplica a fin de obtener la próxima definición dogmática, al mismo tiempo que se congratula de que su diócesis de Zamora haya sido una de las primeras en pronunciar el voto de defensa del dogma de la Asunción.

OVIEDO

El señor Obispo de Oviedo ha publicado una exhortación sobre la campaña asuncionista diocesana.

Más de 11.000 fieles de toda Asturias se concentraron el 1 de junio en Covadonga, siguiendo las instrucciones del Prelado y bajo la organización de la Acción Católica, para formular ante la Virgen de Covadonga el voto asuncionista. Asistió al acto el Sr. Obispo, quien después de la misa de pontifical exhortó a los fieles a pedir la próxima definición dogmática del misterio de la Asunción, y a continuación tomó a la multitud el juramento de defender esta doctrina. Al final leyó el Prelado el telegrama que enviaba a Roma pidiendo al Papa la definición dogmática de la Asunción.

SANTANDER

El domingo 25 de mayo Santander entero, obedeciendo la consigna del Prelado y secundando las iniciativas de la Acción Católica, se concentró

en la plaza pública para asistir al acto en que se iba a formular el voto asuncionista. Después de oficiar de pontifical, el Sr. Obispo habló a los fieles del dogma asuncionista y exhortó a todos a pronunciar el juramento de defender el dogma hasta la muerte, exhortación que la muchedumbre rubricó con un *Sí*. Seguidamente el alcalde, en pie ante el altar y con una mano sobre los Evangelios, dió lectura al voto que Santander hacía de defender el dogma de la Asunción.

CARTAGENA

Recuerda este Prelado de Cartagena el carácter asuncionista que este año deben tener los cultos marianos. Después de recoger testimonios de los Santos Padres y de la Tradición respecto a la antigüedad de la piadosa creencia en la Asunción, cuya definición dogmática se pide, termina exhortando a sus diocesanos a que sean agradecidos a la Virgen y secunden los deseos que Ella tiene de venir en ayuda de los fieles.

B) *Diversos actos públicos asuncionistas.*

ARGANDA DEL REY

El domingo 25 de mayo se celebró la Asamblea Mariana Comarcal de Arganda del Rey, en la que se congregaron 28 pueblos de la comarca y de Madrid. Celebró de pontifical el Dr. Eijo y Garay, Patriarca de las Indias y Obispo de Madrid-Alcalá. Por la tarde, los alcaldes de los pueblos concurrentes hicieron ante el señor Obispo el juramento asuncionista.

La Asamblea acordó pedir al Papa, por conducto de la Jerarquía Diocesana, y de acuerdo con el sentir tradicional de las instituciones religiosas y civiles, la pronta definición dogmática de la Asunción de Nuestra Señora en cuerpo y alma a los cielos.

SARRIA (BARCELONA)

El 30 de abril, en el Colegio Máximo de Sarriá tuvo lugar una solemne disputa pública, en la que se defendieron diez tesis "De corpore B. Mariae Virginis Assumptione", en la que el disertante probaba la definibilidad de la doctrina de la Asunción corpórea de la Virgen Santísima a los cielos, y solventó cumplidamente las dificultades de los arguyentes. Conviene recordar aquí que esta Facultad envió el año pasado una súplica razonada pidiendo a S. S. Pío XII la definición dogmática de la Asunción.

ZARAGOZA

En el mes de abril se tuvo en Zaragoza un ciclo de conferencias sobre el misterio de la Asunción, organizado por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Disertó en la sesión de clausura el Canónigo Lectoral de Zaragoza, Dr. Ayuso, sobre el "Aspecto teológico del misterio de la Asunción". Como final de este ciclo se envió un telegrama a Su Santidad el Papa en súplica de que sea declarado dogma de fe el misterio de la Asunción de la Santísima Virgen a los cielos.

La Rota española, nuevamente constituída

Con fecha 7 del pasado abril, su Santidad Pío XII se ha dignado constituir nuevamente, mediante un "motu proprio", el Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España. El 30 de abril se celebró en el palacio de Santa Cruz, entre el Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio Apostólico del Papa, Mons. Cayetano Cicognani y el Ministro de Asuntos Extranjeros, Sr. D. Alberto Martín Artajo, el canje de notas por el que se restablece este privilegio. Las perturbaciones de la República, que negó el carácter sacramental al matrimonio, obligaron a Pío XI a suprimirlo. Reparados aquellos agravios, lo concede de nuevo Pío XII, a petición de los Obispos y del Gobierno de España.

Nuevas fundaciones

ESPAÑA

El 1 de junio, en la finca "Torre Blanca" de San Cugat del Vallés (Barcelona), el Sr. Obispo, Dr. Modrego, revestido de pontifical, bendijo solemnemente y colocó la primera piedra del Colegio Máximo que la Compañía de Jesús de la provincia de Aragón va a levantar, como sede de las Facultades Eclesiásticas de Filosofía y Teología para los jóvenes estudiantes jesuítas. Asistieron al acto las autoridades eclesiásticas y civiles de Barcelona, representantes de las Asociaciones de Antiguos Alumnos de los Colegios, de las Congregaciones Marianas, de la Obra de Ejercicios y de Patronatos Obreros. En su discurso, el P. Provincial, Cándido Mazón, suplicó al Sr. Obispo de Barcelona que en su visita "ad limina" ofreciese al Romano Pontífice este nuevo Colegio, como defensor de la doctrina ortodoxa tradicional de la Iglesia. El nuevo Colegio Máximo tendrá capacidad para albergar a 350 personas.

BRASIL

El 25 de enero fué erigida canónicamente la Universidad Católica Pontificia de San Pablo en el Brasil. El 22 de agosto de 1946 se dió el decreto de fundación civil, y el 3 de septiembre inauguraba sus cursos universitarios en presencia del Cardenal G. Cerejeira, Patriarca de Lisboa, y del Cardenal C. de Vasconcellos Motta, de aquella ciudad. La nueva Universidad comprende las Facultades de Derecho, Filosofía y Letras, Ciencias económicas, Ingeniería industrial, y pronto se añadirán las Facultades eclesiásticas de Filosofía, Teología y Derecho Canónico.

CHINA

"L'Osservatore Romano" comunicaba el 13 de marzo que en Pekín se ha inaugurado el "Instituto de Santo Tomás", destinado a sostener la prensa católica de China y a publicar obras de alto nivel moral, intelectual y científico. El nuevo Instituto consta ahora de cinco secciones: Teología, Filosofía, Arte, Historia y Lexicografía.

Necrología

* El 1.° de diciembre pasado fallecía en Roma el *P. Valentín Schaaf*, O. F. M., nombrado un año antes Ministro general de la Orden. Había nacido en Cincinnati (Estados Unidos) el 13 de marzo de 1883 y pertenecía a la Orden Franciscana desde 1902. Entre 1922 y 1940 enseñó Derecho Canónico en la Universidad Católica de Washington, y del 1941 al 1945, en el Ateneo Pontificio Antoniano de Roma.

* En "L'Osservatore Romano" de 19 de enero aparecía una larga nota necrológica del P. dominico inglés *Hugh Pope*, eminente por sus estudios bíblicos, quien moría en Edimburgo el 23 de octubre pasado. Había nacido en Kenilworth el 5 de agosto de 1869. En 1909 publicó su disertación doctoral, defendida ante la Pontificia Comisión Bíblica, con el título: *The date of the Deutoronomy. A critical Study*. Desde 1909 a 1914 fué Profesor de Sagrada Escritura en el Pontificio Colegio Angélico de Roma, y colaboró en diversas revistas inglesas, irlandesas y americanas.

* La revista de los PP. Dominicos de S. Domingo de Fiesole, nuevamente aparecida, "Vita Cristiana", publicaba un artículo necrológico dedicado a la memoria del *P. José Schryvers*. Consultor general de la Congregación de los PP. Redentoristas, muy conocido por sus escritos ascéticos, algunos de los cuales fueron traducidos recientemente al castellano. Había nacido en Lutendaal (Bélgica) el 19 de diciembre de 1876. Al estudiar su ascética la mencionada revista, le notaba el haber acentuado demasiado la nota de sentimentalismo en la ascética. Mas no pasaba eso de ser "un ligero defecto" en un autor cuyas obras ascéticas han llegado a la suma de 150 ediciones.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

MADOZ, JOSÉ, S. I., *El Símbolo del Concilio XVI de Toledo* (Estudios Onienses, ser. 1, vol. 3).—Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo de Oña (Madrid, 1946) 126.

MORILLO, SANTIAGO, S. I., *Las Iglesias cristianas de Oriente*. Texto de Teología Oriental.—Publicaciones O. M. D. O. C., Apartado 32 (Granada, 1946) 158, ptas. 15.

VALLBONA, JOSÉ, S. I., *Algunas ideas sobre la libertad de Enseñanza y el examen de Estado*.—Colegio del Salvador (Zaragoza, 1946) 31.

* De la EDITORIAL RAZON Y FE, Zurbano, 80, Madrid.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I., *Vida del P. Jesús Ballesta, S. I., mártir de Cristo por la causa obrera*.—(Madrid, 1946) 245, ptas. 10.

JIMÉNEZ FONT, LUIS M.ª, S. I., *Cómo es el libro de los Ejercicios*. Texto y Comentario.—(Madrid, 1946) 262, ptas. 12.

BAUMANN, TEODORO, S. I., *El misterio de Cristo en el Sacrificio de la misa*. (Madrid, 1946) 339, ptas. 16.

WILLWOLL, ALEJANDRO, S. I., *Alma y espíritu*. Versión española por JOSÉ A. MENCHACA, S. I.—(Madrid, 1946) 270, ptas. 23.

ORAA, ANTONINO, S. I., *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos, 3.ª ed.—(Madrid, 1947) XXXII + 1463, ptas. 50.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

LAIN ENTRALGO, PEDRO, *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*.—(Madrid, 1946) 366.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, II. Edición preparada por D. ENRIQUE SÁNCHEZ REYES (Ed. nac. de las Obras completas, XXXV, XXXVI).— (Madrid, 1946-1947) XIII + 431 y 496.

CUESTA, SALVADOR, S. I., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*. Estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico.—Instituto Filosófico "Luis Vives" (Madrid, 1947) XXVII + 295.

LEJARZA, FIDEL, O. F. M., *Conquista espiritual del Nuevo Santander*.— Instituto Santo Toribio de Mogrovejo (Madrid, 1947) XVI + 440 + 183 *.

FRAGA IRIBARNE, MANUEL, *Luis de Molina y el derecho de la guerra*.— Instituto "Francisco de Vitoria" (Madrid, 1947) 511.

* De la EDITORIAL STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid.

BICKEL, BENOIT, JOSEPH, CAP., *Religión y deporte*. Ensayo histórico y filosófico.—(Madrid, 1947) 144, ptas. 12.

GRANERO, JOSÉ M.ª, S. I., *Por los caminos de la vida.* Criterios-Normas. (Madrid, 1947) 151, ptas. 15.

WIRTZ, HANS, *Del eros al matrimonio.* La vida conyugal conforme al orden de la naturaleza.—(Madrid, 1947) 280, ptas. 22.

ENCISO VIANA, EMILIO, *La muchacha en el noviazgo.*—(Madrid, 1947) 182, pesetas 12.

* De la EDITORIAL LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

GUILLOUX, PEDRO, *El alma de San Agustín.* Trad. de la 2.ª ed. francesa por IGNACIO NÚÑEZ, 2.ª ed.—(Barcelona, 1947).

* De la EDITORIAL BUENA PRENSA, Donceles, 99-A, Apartado 2.181. México.

CARDOSO, JOAQUÍN, S. I., *Cuatrocientos novelistas bajo el prisma del dogma y la moral católica.*—(México, 1946) 238.

* De la ED. ST. MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Ill., U. S. A.

MOZERIS, DAMASUS, *Doctrina Sancti Leonis Magni de Christo restitutore et sacerdote* (Dissertationes ad Lauream, 11).—Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum (Mundelein, Illinois, 1940) 85.

FITZGERALD, EDUARDUS, *De sacrificio coelesti secundum Sanctum Ambrosium* (Dissertationes ad Lauream, 12). — Pont. Facul. Theol. Semin. S. Mar. ad Lac. (Mundelein, Illinois, 1941) 90.

SMID, FRANCISCUS, L., *De adumbratione SS. Trinitatis in Vetere Testamento secundum sanctum Augustinum* (Dissertationes ad Lauream, 14). Pont. Facul. Semin. S. Mar. ad Lac. (Mundelein, Illinois, 1942) IV + 88.

VOSS, JACOBUS, *De fundamentis Actionis catholicae ad mentem Sancti Gregorii Magni* (Dissertationes ad Lauream, 13).—Pont. Facul. Theol. Semin. S. Mar. ad Lac. (Mundelein, Illinois, 1943) 116.

* De L'EDITION UNIVERSELLE, 53, Rue Royale, Bruxelles.

CREUSEN, JOSEPH, S. I., *Le Père Arthur Vermeersch, S. I. L'homme et l'oeuvre.*—(Bruselas, 1947) 228 frs. belg. 75.

DOHET, P., S. I., *Un commentaire du Veni Creator.* — (Bruselas, 1946) 85, frs. belg. 25.

* De la Ed. MORCELLIANA, Vía G. Rosa, 33, Brescia.

BARGELLINI, PIERO, *Sant'Antonino da Firenze.* — (Brescia, 1947) 326, lire 100.